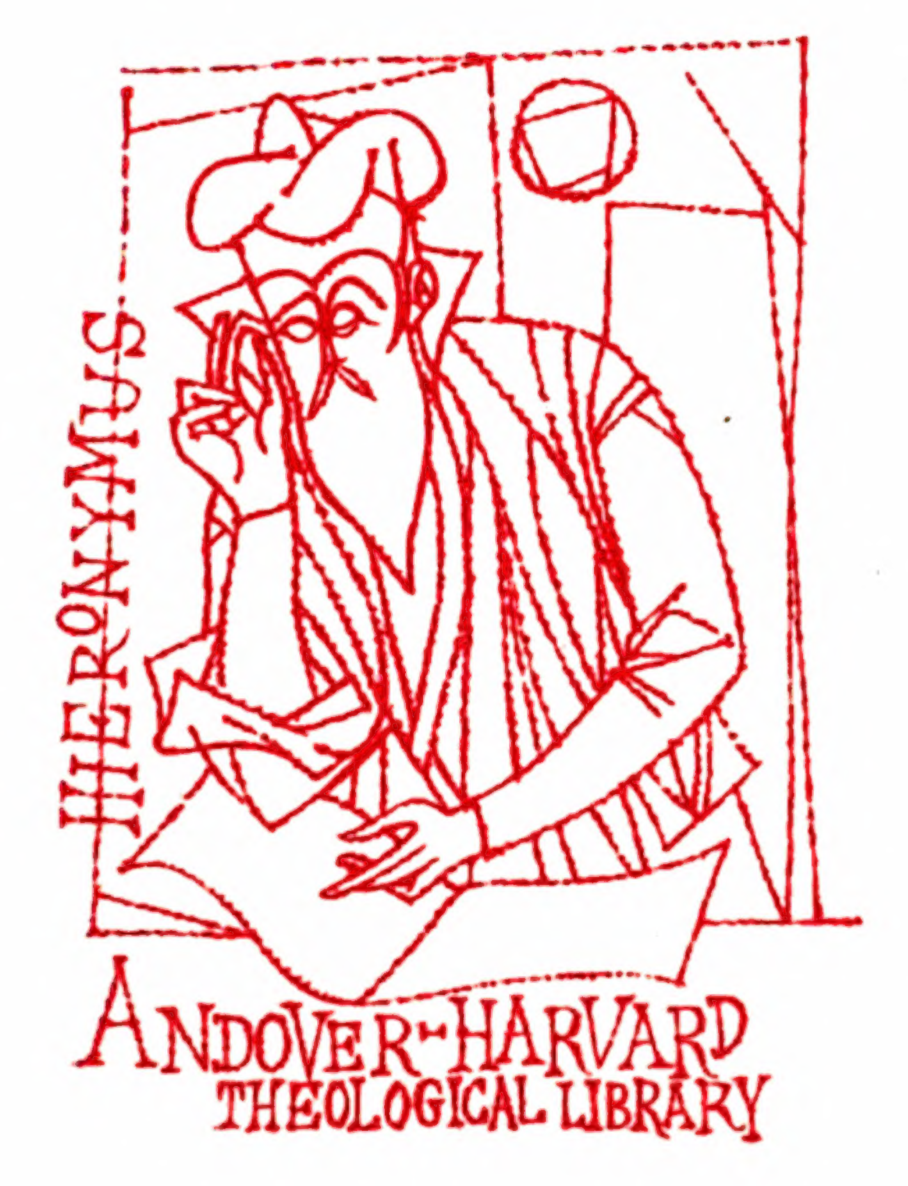
Theologische Quartalschrift

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Quartalschrift.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1885.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

Period
1935
V.67
1885

I.

Abhandlungen.

1.

Die scholastische Kosmologie.

Von Prof. Dr. Schanz.

Zwei ganz entgegengesetzte Erscheinungen in der Entwicklung der modernen Wissenschaften haben dazu beigetragen, daß in den katholischen Schulen die scholastische, speciell die thomistische Naturphilosophie immer tiefere Wurzel faßte, der antichristliche Geist der neueren Philosophie und das Aufblühen der Naturwissenschaften. Die scholastische Philosophie scheint ganz besonders geeignet zu sein, vor den Verirrungen in ideale Träumereien zu bewahren, und hat mit den zur Zeit dominirenden Naturwissenschaften die empirische Grundlage gemeinsam, ja stimmt in prinzipiellen Fragen fast ganz mit denselben überein. Daher ist es begreiflich, daß die katholischen Philosophen und Theologen mit einer gewissen Genugthuung auf die Philosophie der Vorzeit zurückweisen, welche allein im Stande sei, allen Anfor-

Digitized by Google

derungen des denkenden Geistes gerecht zu werden. Die durch die Neuzeit geschaffene reiche Naturerkenntniß soll „immer klarer ein Resultat zu Tage fördern, welches die naturforschenden Gelehrten gewiß am wenigsten geahnt haben: die Rehabilitirung der peripatetisch-scholastischen Philosophie.“ Diesen Restaurationsbestrebungen der katholischen Theologie fehlt auch die Anerkennung und Aufmunterung der Kirche nicht. Pius IX. und Leo XIII. haben keine Gelegenheit versäumt, die Lehre und das Studium des h. Thomas zu empfehlen. Der General der Gesellschaft Jesu hat denn auch auf die Anregung des h. Vaters hin mittelst einer Encyklika vom 1. Nov. 1878 die Lehre von Materie und Form im Sinne des englischen Lehrers seiner Gesellschaft vorgeschrieben, »tum quia Theologiae magis utilis atque ideo nostris convenientior videtur, tum maxime quia ad praecipua capita illius philosophiae pertinet quam SS. D. N. in scholis Societatis tradi desiderat.« In der Encyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 drückt der h. Vater den sehnlichsten Wunsch aus, daß die studirende Jugend in der Philosophie des englischen Lehrers unterrichtet werde. Diesem Wunsche wurde auch so allseitig entsprochen, daß „der Doctor angelicus bereits wieder nahe daran ist, der gemeinsame Lehrer aller katholischen Schulen zu sein.“ Bemerkt doch der neueste Interpret der Encyklika, „die Discussionen scheinen geschlossen zu sein“, „das Feuer der (kath.) Gegner ist erloschen.“ Der neueste Gegner der aristotelischen Scholastik hat es nur unter einem Pseudonym [1]) gewagt,

1) J. Justus, Das Christenthum im Lichte der vergleichenden

Digitized by Google

gegen dieselbe aufzutreten, und hat die Polemik absichtlich vermieden. „Die Restauration der scholastischen Philosophie, sagt er, ist eine mächtige Geistesströmung der Gegenwart, welche annoch in vollem Aufsteigen begriffen ist und die Geister wie mit elementarer Gewalt ergreift; eine Polemik gegen das System kann also als von vorneher fruchtlos bezeichnet werden" (S. 7). Das „positive" Vorgehen des Verfassers ist aber freilich der Art, daß er auch bei den Gegnern der Scholastik wenig Anklang finden wird. Verlangt seine Naturauffassung, welche sich auf die von Aristoteles und den Scholastikern nicht gekannte oder ignorirte Thatsache der Erbsünde basiren will, eine prinzipielle Veränderung des theologischen Systems, ja der kirchlichen Lehre, so ist mit ihr katholischerseits nicht mehr zu rechten.

Je auffallender aber diese Rehabilitirung der scholastischen Philosophie nach dem Schicksal, welches dieselbe in den letzten Jahrhunderten getroffen hat, zu sein scheint, desto mehr muß es von Interesse sein, die inneren Gründe kennen zu lernen, welche den Umschwung herbeigeführt haben und zu so hohen Ansprüchen berechtigen. Diese sind in dem umfangreichen Werk des Jesuiten Pesch über die Welträthsel nachgewiesen [1]). Dasselbe ist zweifellos das bedeutendste Werk auf diesem Gebiet, weil es mit ebenso viel Sachkenntniß als Klar-

---

Sprach- und Religionswissenschaft und in seinem Gegensatze zur aristotelisch-scholastischen Speculation. Wien. 1883.

1) Die großen Welträthsel, Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. 1. Bd. Philosophische Naturerklärung. 2. Bd. Naturphilosophische Weltauffassung. Freiburg, Herder. 1883/84.

Digitized by Google

heit positiv und polemisch die Resultate und Theorieen der modernen Naturwissenschaften bespricht und ihr Verhältniß zur thomistischen Naturauffassung darlegt. Es kann für diejenigen, welche in diesem weiten Gebiet nicht zu Hause sind, als ein wahres Arsenal zur Vertheidigung der Scholastik dienen. Ist der Verf. auch prinzipiell ein Anwalt seiner These, so hält er sich doch mehr als andere, welche mit den Naturwissenschaften weit weniger vertraut sind, von Uebertreibungen fern und verschweigt die schwachen Seiten derselben nicht. Da ich auch bei verschiedenen Gelegenheiten gegenüber dem Uebereifer einzelner Neuscholastiker auf diese Mängel des Systems besonders in der Kosmologie hingewiesen habe, so ergreife ich jetzt um so lieber diese Gelegenheit, um die Hauptpunkte der scholastischen Kosmologie zu besprechen, als vielfach die Differenzen derselben mit den modernen Naturwissenschaften als ganz unbedeutend dargestellt [1]) und damit die Einwendungen als erledigt angesehen werden. Selbst wenn die scholastische Naturauffassung keine „Hypothese" mehr wäre, wie manche Vertheidiger meinen, so würde aus ihr doch nicht die Richtigkeit des Details folgen. Da aber nach dem Thomisten Zigliara die »libertas opinandi in his quae sunt opinabilia laudabilis« ist und der h. Vater selbst bemerkt, daß es nicht in seiner Absicht liege, wenig sichere oder später als unwahr erwiesene Behauptungen der Scholastiker unserer Zeit zur Annahme zu empfehlen, so kann es der Sache nur zum Nutzen gereichen, wenn das Un-

---

1) Bourquard, L'encyclique Aeterni Patris. Strasbourg-Paris. 1884.

Digitized by Google

haltbare vom Sichern unterschieden und ausgeschieden wird. Gerade in der Kosmologie ist dies aber besonders nothwendig. Denn seit Coppernikus haben die kosmologischen Vorstellungen eine gänzliche Umwälzung erfahren. Das neue Weltsystem hat die aristotelische Philosophie nicht am wenigsten geschädigt. Nicht umsonst hat Galilei die starrköpfigen Aristoteliker seiner Zeit auf den h. Augustinus und den h. Thomas verwiesen, welche davor warnen, die eigene Meinung als die allein richtige hinzustellen. Weil aber die gemeinsamen Grundsätze hinlänglich bekannt sind, so werde ich mich weniger bei diesen aufhalten, sondern mehr das Unterscheidende hervorheben.

Wie alle christlichen Philosophen und Theologen gehen die Scholastiker von der Schöpfung aus nichts aus. Man streitet sich darüber, ob die heidnischen Philosophen diesen Begriff ahnten oder irgendwie, wenn auch mit Irrthümern vermischt, erkannten. Hier würde uns aber nur die Frage interessiren, ob die späteren griechischen Philosophen, namentlich Aristoteles, diesen Begriff kannten. Viele katholische Gelehrte bejahen diese Frage, wenn sie auch die Kenntniß auf „die Prinzipien zu der Erkenntniß der Schöpfung" beschränken. Die Scholastiker, welche ihren „Philosophen" gewiß auch in diesem Punkte gern zum Vorbild genommen hätten, wollen dieselbe nicht entscheiden [1]), haben aber jedenfalls

---

1) Albertus M. de coelo 2, 1, 1: haec autem omnia dicta sunt secundum naturam coeli et secundum sententiam Peripateticorum: quia de esse coeli per creationem et de statu suo pro (? per) Dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia cognita sunt per creationem. Cf.

ihren Schöpfungsbegriff aus der h. Schrift geschöpft. Aber beim h. Thomas und bei vielen seiner Nachfolger (Durandus, Cajetan, Sotus, Bannez, Vasquez u. A.) bis auf die neueste Zeit zeigte sich doch eine Nachwirkung der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt. Denn er stellte den Satz auf, der Anfang der Welt lasse sich philosophisch nicht erweisen, sondern sei im Glauben festzuhalten. Er hat diesen Satz nicht bloß gelegentlich ausgesprochen, sondern an verschiedenen Stellen ex professo behandelt. Zwar folgt er auffallender Weise ganz dem Maimonides, dem die philosophischen Beweise der Motakhallim für den Anfang der Welt nicht genügend und daher für die Vertheidigung des Glaubens gefährlich zu sein schienen, aber er beruft sich auch auf Aristoteles und faßt das Problem ganz allgemein. Der Anfang der Welt könne so wenig bewiesen werden als das Trinitätsdogma. Die Gründe dafür seien nur Probabilitätsgründe, welche keine nothwendige Folgerung bedingen, aber doch angeführt werden müssen, damit es nicht scheine, als ob der katholische Glaube auf eitlen Vernunftgründen und nicht vielmehr auf der sichersten Lehre Gottes ruhe.

Da diese Frage in neuester Zeit wiederholt behandelt worden ist, so liegt keine Veranlassung vor, näher auf sie einzugehen. Die andern Scholastiker haben diesen Satz nicht nur nicht aufgenommen, sondern auch direct abgewiesen. Ich muß gestehen, daß er mir mit der demonstrativen Beweisbarkeit Gottes, mit der thei-

---

S. th. 2, 57: creationem non poterant (sc. Aristoteles et alii philosophi) ex principiis naturae intellegere.

stischen Gottesidee im Widerspruch zu stehen scheint. Die Bemerkung des h. Bonaventura (Sent. 2, 1, 1, 2), daß die Behauptung, die Welt sei ewig oder von Ewigkeit hervorgebracht, während alle Dinge aus nichts hervorgebracht worden seien, überhaupt der Vernunft widerspreche, streift auch den Satz des h. Thomas, selbst wenn dieser nur die „Unmöglichkeit" (Heinrich, Dogmatik 5, 137) der Ewigkeit der Welt für unbeweisbar hielt. Er hat aber, wie seine Schule, doch die „Möglichkeit" eines ewigen, anfangslosen Weltbestandes zugegeben. Gott hätte eine ewige Welt schaffen können [1]). Diese Möglichkeit hätte aber auch philosophisch nur einen Sinn, wenn man die Ewigkeit der Materie voraussetzt, wie auch Bonaventura diesen Irrthum dem »excellentiori inter philosophos Aristoteli« zuzuschreiben geneigt ist. Zwar könnte die Evidenz der Unmöglichkeit der ewigen Welt aus mangelhafter Unterscheidung des Begriffes der Schöpfung als einer einfachen Setzung des Seins im Gegensatz zur Herbeiführung des Seins durch vorübergehende Bewegung fälschlich abgeleitet werden (Scheeben, Dogmatik 2, 11) und ist die aeternitas creaturae als aeternitas participata aufzufassen, aber es wäre dabei um so schwerer, von dem Bewegten auf den ewigen unbewegten Beweger zu schließen, bei formell gleicher aeternitas das esse divinum als esse totum simul absque successione und das successive zeitliche Sein streng auseinander zu halten. Die logische, ideale

1) S. 1, 46, 1: non est necessarium mundum semper fuisse, cum ex voluntate divina processerit: quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit. Vgl. auch Pesch, 2, 134.

Priorität zwischen Bewegtem und Beweger, Verursachten und Ursache verwischt ohne die zeitliche Priorität zu leicht den substantiellen Unterschied. Man begreift diesen Streit der scholastischen Schulen nur, wenn man ihre falschen Voraussetzungen von der Bewegung in Betracht zieht. Die neue Bewegungslehre entzieht ihm allen Boden.

Seit Galilei die aristotelisch-scholastischen Bewegungsgesetze beseitigte, indem er das Streben der schweren und leichten Körper nach unten und oben zur Ruhe durch die allgemeinen Fallgesetze und den Uebergang von der Ruhe zur Bewegung, von der potentia zum actus durch das Gesetz der Trägheit ersetzte, braucht man nicht mehr vom Zustand der Ruhe als dem der Bewegung vorausgehenden und von dem Beweger als der von außen wirksamen Ursache der Bewegung auszugehen. Es gibt im Universum überhaupt keine absolute Ruhe. Die scheinbare Ruhe ist nur die Ausgleichung entgegengesetzter Bewegungsantriebe, jeder Körper hat in sich ein Prinzip der Bewegung. Sein und bewegtes Sein sind gleich ursprünglich. Die Frage concentrirt sich also für uns dahin, ob dieses bewegte Sein, welches wir in der Zeit wahrnehmen, als anfangslos nachzuweisen sei oder nicht. Läßt sich der Beweis erbringen, daß die Bewegung einen Anfang genommen hat, so folgt daraus nothwendig, daß für die Bewegung und das Sein der Dinge eine außerweltliche Ursache und ein Anfang angenommen werden muß. Nun ist es aber ein unbestrittenes Resultat der Naturwissenschaften, daß es für die organische Welt einen Anfang und ein successives Auftreten gegeben hat. Daraus folgt aber, daß es auch für den bewegten

Stoff einen Anfang gegeben hat. Kraft und Stoff bilden das erste Welträthsel der Naturwissenschaften, welches nur durch die Annahme einer Creation mit zeitlichem Anfang erklärt werden kann. Der gegenwärtige Zustand der Erde verlangt einen Anfangszustand für ihre Bewohner, für die Erde selbst, für das ganze Sonnensystem. Man mag über die Kant-Laplace'sche Hypothese denken wie man will. Sie enthält ja einige physikalische Schwierigkeiten, welche durch die rückläufige Bewegung der neuentdeckten Monde des Uranus noch vermehrt wurden, aber jedenfalls bietet sie eine die Astronomie und Geologie in gleicher Weise befriedigende Lösung des Problems der Entstehung des Sonnensystems. Sie fordert aber für unsere Erde eine Zeit, in welcher sie losgelöst wurde vom allgemeinen Urstoff, ebenso eine Zeit für andere Planeten und demgemäß einen Anfang für die ganze Entwicklung. Für die ewige Welt bliebe also höchstens ein Chaos übrig.

Dem h. Thomas war dieser Einwand auch nicht unbekannt. Er macht mit Aristoteles die Objection (1, 46, 2. 4): es ist offenbar, daß einige Künste und Bewohnungen von Gegenden in bestimmter Zeit angefangen haben. Dies wäre nicht möglich, wenn die Erde ewig wäre. Dasselbe gelte hinsichtlich einzelner Bewohner, z. B. der Menschen. Aber er antwortet darauf, die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nehmen an, daß eine solche Gegend unendlich oft aus einer bewohnbaren in eine unbewohnbare und umgekehrt verändert worden sei. Dasselbe setzen sie in Betreff der Erfindung der Künste voraus. Daher sage Aristoteles, es sei lächerlich aus derartigen particulären Veränderungen auf eine

Neuheit der Welt zu schließen. Diese Vertheidigung verliert aber auf dem heutigen Standpunkte des Wissens alle Berechtigung, denn es ist der wissenschaftliche Beweis für den Anfang des ganzen Menschengeschlechts, der ganzen organischen Welt, der Erde und des Sonnensystems erbracht. Die Gründe für die Ewigkeit der Welt könnten also nur noch auf die lebens- und bewegungslose Masse bezogen werden.

Dasselbe läßt sich auf eine ähnliche Einwendung erwidern. Wenn die Welt immer gewesen wäre, so wären bereits unendlich viele Tage verflossen. Ein weiterer Tag wäre nicht möglich, so daß man gar nicht bis zu dem heutigen Tage gekommen wäre. Dagegen bemerken nach Thomas die Vertheidiger der Ewigkeit, der Uebergang werde immer von einem Zeitpunkt zum andern verstanden. Welcher vergangene Tag immer bezeichnet werde, von ihm bis auf den heutigen seien es jedenfalls nur endlich viele. Diese aber können überschritten werden. Der Einwurf gehe so vor, als ob, wenn die Extreme gesetzt seien, die Mitten unendlich seien. Darauf hat schon Bonaventura (Sent. 2, 1, 2) erwidert: impossibile est infinito addi, infinita ordinari, pertransiri, a virtute finita comprehendi. „Einer der schärfsten Denker auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie", A. Fick [1]) schließt in gleicher Weise aus der Thatsache, daß die Welt noch immer durch unsern Sinn zu uns in Beziehung tritt, die Nothwendigkeit eines zeitlichen Beginnes, eines Schöpfungsactes. Günther [2]) meint, dies

1) Die Naturkräfte in ihrer Wechselwirkung. Würzburg. 1869.

2) Lehrbuch der Geophysik u. physikalischen Geographie. 1. B. Stuttgart. 1884. S. 49. A. 1.

werde wohl niemand zugeben. Allein in Verbindung mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft ist dieser Satz durchaus concludent. Es strebt nach dem Clausius'schen Gesetz die ganze Entwicklung der Welt einem Endzustand zu, in welchem die Gleichheit der Temperatur herrscht. Wenn alle Kraft in Wärme umgewandelt ist, so ist keine Möglichkeit für die Rückverwandlung gegeben. Das organische Leben, die Bewegung werden aufhören, ohne daß für einen neuen Kreislauf die bewirkende Ursache zu erkennen wäre. Denn die Vermuthung, daß die zerstreute Energie sich wieder in einzelnen Herden concentrire und aus den inactiven Verbindungen, welche sich unausgesetzt bilden, neue Anhäufungen chemischer Kräfte entstehen könnten, setzt ein der gegenwärtigen Entwicklung entgegengesetztes Prinzip voraus, für das naturwissenschaftlich kein Anhalt gegeben ist. Dieser Endzustand der Energie tritt aber in gegebener Zeit ein, also muß auch die Entwicklung eine gegebene Zeit gedauert haben, die Summe der Energie eine endliche sein [1]), sonst wäre das Ende längst erreicht. Pesch freilich ist hier weit vorsichtiger. Er will sich bei der Dar-

1) „Wir sehen uns somit vor folgende bedeutsame Alternative gestellt: entweder sind bei den höchsten, allgemeinsten und fundamentalsten Abstraktionen der Naturwissenschaft wesentliche Punkte übersehen, oder — wenn die Abstraktionen vollkommen streng und allgemein giltig sind — dann kann die Welt nicht von Ewigkeit her dasein, sondern sie muß in einem von heute nicht unendlich entfernten Zeitpunkt durch eine in der Kette des natürlichen Causalnexus nicht begriffenes Ereigniß, d. h. durch einen Schöpfungsakt entstanden sein." Fick, S. 70. Vgl. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn. 1875. S. 27. Pesch, 2, 134 ff.

legung der Welt-Endlichkeit in keiner Weise auf die Thomson-Clausius'schen Gedankenkreise stützen. Nicht als ob er denselben jede Giltigkeit absprechen wollte, aber er ist der Ansicht, daß die Wahrheit von der Welt-Endlichkeit auf einer viel haltbareren Grundlage beruht. In der „Entropie des Weltalls" würde er günstigsten Falls nur eine Bestätigung für jene Wahrheit finden (2, 33). Wenn er aber von der zeitlichen Reihe von Zuständen, von denen jedesmal der frühere die Bedingungen für das Hervortreten des späteren enthält, auf einen ersten Zustand schließt, dem nicht wieder ein noch früherer vorangieng, und hierin bis zur Losreißung der Erde von der Centralmasse zurückgeht (1, 135), so bewegt er sich auf demselben Fundament.

Ebenso hinfällig ist ein anderer Grund des h. Thomas für die Möglichkeit der Ewigkeit der Welt troß der Schöpfung aus nichts durch die neuere Naturwissenschaft geworden. Um zu zeigen, daß das ex nihilo nicht das post nihilum nach sich ziehe, weil die causa duratione nicht bloß natura der Wirkung vorangehe, verweist er auf das Beispiel der Sonne. Der Schluß auf zeitliche Priorität sei nur in den Dingen giltig, welche durch die Bewegung gewirkt werden, weil die Wirkung erst am Ende der Bewegung effectiv werde: in his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis illuminat nostrum hemisphaerium (c. Gent. 2, 38 ad 1). Daß sich Thomas des Unterschiedes zwischen simul und „in unmerklicher Zeit" bewußt war, geht daraus hervor, daß er an einer andern Stelle (S. 1, 67, 2) die illuminatio in instanti zum Beweis für den Saß, daß das Licht kein Körper

sei, verwendet. Man könne aber diesem Argument nicht dadurch ausweichen, daß man sage, die Erleuchtung geschehe in tempore imperceptibili, denn in einem kleinen Raum könne die Zeit unmerklich sein, aber in einem großen, wie von Osten bis Westen, sei dies unmöglich. Heutzutage kann natürlich darüber kein Zweifel mehr sein, daß das Licht eine, wenn auch noch so schnelle Bewegung des Aethers ist. Es wird auch kein vernünftiger Mensch den Scholastikern deßhalb einen Vorwurf machen, aber es ist bei der Beurtheilung des Systems für den heutigen Gebrauch nothwendig, auf solche Umstände zu achten. Man würde dem System einen schlechten Dienst erweisen, wenn man das Unhaltbare in demselben vertheidigen oder bemänteln wollte oder gar darin „leitende Gesichtspunkte" für die modernen Naturwissenschaften suchte. So will Schneider [1]) diese These des h. Thomas dadurch vertheidigen, daß er das Licht als eine wirksame Eigenschaft der Himmelskörper darstellt, welche ihrem Wesen nach nur bewegt, nie aber selber der Bewegung unterliegt. Das Licht sei ein Erzeugniß der Bewegung und erzeuge wieder Bewegung. Die in der Verbreitung des Lichts beobachtete Dauer würde nach Thomas nicht vom Lichte selbst, sondern von der Natur der Zwischenräume abhängen, welche das Licht mehr oder minder schnell zeigen, „was übrigens auch mit den neuesten optischen Versuchen am besten stimmen möchte." Als ob diese nicht eben gezeigt hätten, daß sich das Licht in den verschiedenen Medien mehr oder weniger

1) Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniß Gottes, nach der Lehre des h. Thomas von Aquin dargestellt. Regensburg. 1883. S. 99.

schnell, aber immer mit einem Zeitaufwande bewege. Es genügt hier auf Pesch hinzuweisen. „Auch im Lichte erblickten die Alten Bewegung" (1, 218). „Ohne Frage war die Vorstellung der Alten mit mancherlei Irrthümern behaftet. So glaubten sie, die Fortpflanzung des Lichtes geschehe gleichzeitig. Nur die Richtigkeit der Grundanschauung wollen wir betonen." „Seitdem Thomas Young in der Interferenz des Lichtes eine unabweisbare Bestätigung dafür aufstellte, daß das Licht nicht in einem besonderen Stoffe, sondern in einer Bewegung bestehen müsse, und kurz nachher Fresnel die Wellenlänge für die verschiedenen Farben berechnete, war die Ansicht der peripatetisch-scholastischen Schule bezüglich der Grundauffassung in ihr Recht wieder eingesetzt und die Reduction aller optischen Erscheinungen auf Bewegungsvorgänge gesichert." Der h. Thomas hat sich hierin durch Aristoteles zu einer unnöthigen Concession verleiten lassen. Der Irrthum des Aristoteles und anderer erklärt aber sich daraus »quia creationem intellegere non poterant ex principiis naturae« (Alb. M. S. th. 2, 57). Sie blieben einfach bei dem Satze ex nihilo nihil fit.

Man könnte beim h. Thomas eine ähnliche Betrachtung über das Ende der Dinge anstellen, soweit der Gesammtzustand in Betracht kommt. Dieselbe hat aber in der Kosmologie nur insofern eine Berechtigung, als sie einen Rückschluß auf den Anfang der Dinge gestattet. Thomas bemerkt (1, 56, 3 ad 1): in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem coeli empyrei. Die Erklärung, welche er an einer

andern Stelle (de pot. qu. 5 a. 5) hiefür gibt, entspricht ganz dem, was er über den Anfang der Bewegung sagt: dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum coeli quandoque cessaturum, quamvis hoc magis fide teneatur, quam ratione demonstrari possit. Die Gründe dafür sind für die Kosmologie deßhalb von Interesse, weil sie zur Auffassung vom Himmel selbst überführen. Die Bewegung ist den Himmelskörpern nicht ebenso natürlich, wie den irdischen, denn die universitas mobilis sei gegen die ratio der Bewegung. Die Natur veranlasse niemals Bewegung wegen der Bewegung als solcher, sondern nur wegen der Verfolgung eines bestimmten Zweckes. Deshalb müsse das active Prinzip der Bewegung der Himmelskörper eine substantia separata wie Gott oder Intellegenz oder Seele sein. Der Grund für das Fortbestehen der Bewegung kann also nicht aus der Natur des Himmelskörpers, sie muß aus einem davon getrennten Prinzip genommen werden. Ein solches handle nach Zwecken. So lange man diese nicht kenne, lasse sich das Problem nicht lösen. Da nun die Bewegung nicht um ihrer selbst willen geschehen kann, noch in etwas Geringerem als der Himmel seinen Zweck haben kann, ein unendliches Ziel aber kein Ziel ist, weil es nicht erreicht werden kann, so bleibe, wenn man nicht zur Herstellung einer similitudo ad Deum eine nie aufhörende Bewegung annehmen wolle, nur die Folgerung übrig, daß die Bewegung des Himmels zur Completirung der Zahl der Auserwählten diene und mit der Erreichung dieses Zieles aufhöre. Für diese Thesis, »quae fidei est«, obwohl die andere von der similitudo »rationabiliter sustineri

possit«, als die probabilior führt er drei Gründe an, die uns hier nicht weiter interessiren, weil das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ein viel einfacheres Argument an die Hand gibt. Wenn Bourquard (S. 81) daraus schließt, die große kosmische Revolution, welche die zeitgeschichtliche Wissenschaft voraussieht, werde also durch eine anthropologische Frage herbeigeführt, so hat er Ziel und Ursache verwechselt. Selbstverständlich hat die Erde keinen Selbstzweck und erscheint der Mensch als Ziel derselben, aber sie hat vom Schöpfer gewisse Gesetze und Kräfte, welche durch ihr Zusammenwirken naturnothwendig zu der genannten Endkatastrophe führen. In ähnlicher Weise folgert Bonaventura (Sent. 2, 19, 1, 2) aus der Zweckbestimmung des Geschaffenen für den Menschen auf das Fortbestehen desselben. Da der Mensch ewig in der Heimath des Himmels sein werde, so muß auch das wegen des Menschen Geschaffene ewig sein: et talia sunt quae integrant hominis habitaculum sicut coelum et quatuor elementa. Albertus (de coel. 2, 1, 1) meint, die Natur des Himmels sei seiner Natur nach immer eine, weil er seiner Natur nach keinen Anfang und kein Ende habe in der ganzen Ewigkeit der Zeit. Daher sei zu glauben, daß der Himmel ewig sei, der Corruption nicht unterworfen und somit geeignet zur Wohnung Gottes. Daraus ließe sich leicht die Unzerstörbarkeit und die Energie der Materie ableiten, welche gegenwärtig in naturwissenschaftlichen Kreisen als unbestritten gelten. Freilich fehlt es katholischerseits nicht an Theologen, welche diesen Satz nicht bloß als eine „wissenschaftliche Häresie", sondern auch als einen „religiösen Irrthum" bezeichnen. Ueber das Erstere

ließe sich allenfalls streiten, obwohl die Einwendungen sehr schwach sind, das Letztere ist aber ein Zeichen von Engherzigkeit und Beschränktheit. Die causa prima wird mit dieser Annahme noch lange nicht eliminirt. „Ein Katholik, welcher seinen Glauben intact halten will, ein Professor, welcher in einer von der Kirche gegründeten Facultät lehrt, können also, wenn sie von der Theorie wissenschaftlich überzeugt sind, von der Energie der Materie und ihrer Unzerstörbarkeit sprechen, ohne sich in Widerspruch mit den religiösen Prinzipien zu setzen" (Controv. 1883. N. 59 p. 97).

Mit der Schöpfung aus nichts ist das Sein der Dinge in der Zeit gegeben. Die Beschaffenheit dieses Seins und seine Bethätigung und Entwicklung im Laufe der Zeit bedarf einer besonderen Untersuchung. Dies führt uns auf den principiellen Grundsatz der Scholastik von der Zusammensetzung aller Körper aus Materie und Form. Nach dem ersten Verse der Genesis disponirt Petrus Lombardus, das Vorbild der Scholastiker, die Schöpfung folgendermaßen: im Anfang schuf Gott den Himmel, d. h. die Engel, und die Erde, nemlich die Materie der vier Elemente, noch gestalt- und formlos (confusa et informis), welche von den Griechen Chaos genannt wird. Dann schied Gott die Elemente und gab den einzelnen Dingen eigenthümliche und gesonderte Gestalten (species) nach ihrer Art (genus). Dies bildete er nicht auf einmal, wie einige der h. Väter meinten, sondern in zeitlichen Zwischenpausen und sechs Tagräumen. Der magister sententiarum entscheidet sich gegen Augustinus für die andern Väter und ist hierin für die Scholastik maßgebend geworden. So sehr auch

von allen, besonders vom h. Thomas, die Simultanschöpfung des h. Augustinus berücksichtigt wird, thatsächlich kehren sie immer wieder zu der successiven Schöpfung zurück. Diese setzt aber voraus, daß zuerst die materia confusa et informis geschaffen worden ist. Gen. 2, 1 gab dann bequemen Anlaß ein opus creationis, distinctionis et ornatus zu unterscheiden und letztere zu parallelisiren, aber auch hiebei wurde der allgemeine Gesichtspunkt über den Verlauf des Schöpfungswerkes nicht außer Acht gelassen.

Da nach allgemeiner scholastischer Naturauffassung jedes Ding aus materia und forma besteht, so scheint eine materia informis, eine materia prima als Grundstoff aller Dinge gar nicht bestehen zu können. Materie und Form constituiren erst das Compositum, sind Theilsubstanzen desselben, aber nicht für sich bestehende Substanzen. Die Form gibt der Materie das esse. Die Materie ist zwar nicht nichts, sondern etwas Reelles, aber sie ist passiv, in potentia, das Prinzip der Ausdehnung, der Individuation. Die Form ist das Formirende, Bestimmende, Determinirende, das active, thätige Prinzip. Doch sind hierüber die Scholastiker selbst nicht ganz einig. Heinrich von Gent, Duns Scotus und seine Schule schreiben der Materie wie ein potentielles, so auch ein wirkliches, actuelles Sein zu. Obwohl sie weit entfernt sind, damit die Form zu beseitigen, so ist ihr Begriff der Materie doch wenigstens eher denkbar, während die thomistische Materie, als ein Mittelding zwischen Sein und Nichts, als eine Realität, die nicht existiren kann, nicht nur der Vorstellung unzugänglich, sondern auch kaum begreiflich, ja schwer denkbar ist. Die

allgemein übliche Veranschaulichung durch die Statue und den Marmorblock reicht nicht einmal für die Ueberführung eines Compositum in ein anderes, geschweige denn für die Versinnlichung der Verbindung der Form mit der materia prima aus. Der Künstler hat stets einen irgendwie geformten und bestimmten Stoff zur Voraussetzung und kann nicht jedem Stoffe jede beliebige Form geben. Der Marmorblock existirt vor der Form der Natur bereits in einer Form und kann nie zu einer ehernen Statue umgeformt werden. Sehen wir von allem Dem ab, was der Stein erst werden soll, so erhalten wir allerdings den Stoff, dem jede Künstlerform fehlt und der die materielle Möglichkeit aller Kunstformen besitzt (Pesch 1, 633), aber eine natürliche Form hat er doch und Marmor bleibt er, welche Form immer der Künstler ihm geben mag. Nicht bloß hat also Moses den Juden die materia prima nicht ausdrücken können »nisi sub similitudine rerum eis notarum« (1, 66, 1 ad 1), sondern die Erkenntniß derselben ist auch für das reflectirte Denken ungemein schwierig. Denn was soll für unsere Erkenntniß gewonnen sein, wenn gesagt wird, sie habe doch Aehnlichkeit mit der Erde, insofern sie den Formen zu Grunde liegt, und mit dem Wasser, insofern sie geeignet ist, durch verschiedene Formen formirt zu werden? Diese Eigenschaften sind für die Erde als das Stabile und das Wasser als das Bewegliche rein äußerlich und accidentell. Der Begriff der Materie als potentielles Sein könnte sich also nur auf die Erscheinungsweise der Dinge beziehen. „Die Materie im Sinne eines eigenartigen Princips ist in Wahrheit nichts als die logische Möglichkeit, weil sie auf der wirklichen

Natur und bestimmten Beschaffenheit eines Dinges gründet, von uns stets an dieselbe geknüpft wird" [1]). Die

1) Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele. Bonn 1871. S. 87. Vergl. Secchi, Die Größe der Schöpfung. Zwei Vorträge. Uebersetzt von C. Güttler. Leipzig 1882 S. 35: „Jetzt begreifen wir auch, wie vergeblich es sei, den Bau des Weltalls' a priori construiren zu wollen, und ebenso leuchtet uns die fruchtlose Mühe aller jener Personen ein, welche die gesammte Natur erklärt zu haben glauben, wenn sie zwei im Alterthum angewendete Schulausdrücke wieder in Verkehr setzen, dabei aber gar nicht merken, daß die Schwierigkeit der Erklärung gerade darin beruht, zu definiren, was jene Materie sei, und worin jene Form bestehe, von der man uns redet! Unter diesen Ausdrücken verstanden die Alten genau Dasselbe, was wir heute unter dem Namen von Kräften verstehen; entweder bestehen diese Kräfte aus sich selbst, oder sie sind zufällige und veränderliche. Ihr Wesen genau zu erforschen und zwischen ihren Eigenschaften zu unterscheiden, darum handelt es sich gerade; von dieser Erkenntniß waren aber die Alten nicht minder weit entfernt als wir". Naville verwirft (Controverse n. 57 p. 480) die Definition der Materie von Tyndall, wonach sie der Anfang und die Fähigkeit (Möglichkeit) aller Formen und aller Qualitäten des Lebens wäre, weil sie eine positive Reaction gegen die Grundlagen der Physik, eine Restauration der Theorie von den substantiellen Formen und den geheimen Ursachen (causae occultae) sei. Justus geht natürlich viel weiter. Die aristotelische Grundanschauung steht nach ihm im Widerspruch mit der Naturwissenschaft und führt zum Pantheismus und Materialismus (vgl. auch Secchi S. 13 f.). „Das höchste Allgemeine, aus dem alle Einzeldinge sind, der Stoff an sich, ist nemlich nur δυναμις, er existirt nicht wirklich, sondern nur in unserem Denken als logisch formales Denkobjekt; erst dadurch, daß zu dieser δυναμις eine Form hinzutritt, wird sie ἐνεργεια und existirt wirklich. Diese ἐνεργεια ist aber mit den Elementen oder den Grundstoffen der Naturwissenschaft durchaus nicht identisch und als eine blos philosophische ein unbestimmtes Etwas, aus welchem alles Mögliche Wirkliche werden kann. Gegen diesen Machtspruch der Philosophie muß natürlich die Naturwissenschaft ihr sehr entschiedenes veto einlegen" (S. 158).

Scholastiker selbst geben für die Erkenntniß der Materie nur die privatio und analogia an. Letztere besteht in den Beispielen aus der Thätigkeit des Künstlers, Erstere ist die Abstraction von allen Eigenschaften und von jeder Form. Diese Abstraction ist aber rein logisch und negativ. Auch die entschiedensten Neuscholastiker gestehen zu, daß die Materie nur indirekt und analog erkannt werden könne. Diese schwache Erkennbarkeit sei auch der Grund, warum sie so schwer erkannt werde, warum die Klagen so häufig, daß diese Lehre so dunkel und daß man sich nicht recht denken könne, was man unter ihr zu verstehen habe. Dem h. Augustinus sei es leichter gewesen, das reine Nichts zu denken als etwas das zwischen dem Nichts und dem Formirten in der Mitte liege [1]). Daraus erklären sich die starken Differenzen unter den scholastischen Schulen, ja bei denselben Autoren. Nachdem der h. Thomas diejenigen genannt hat (de pot. 4, 1), welche eine »informatio materiae absque forma« annahmen, beruft er sich mit Albertus auch auf den h. Augustinus für das »non duratione, sed natura prius informis«, läßt aber doch die Wahl mit anderen (Basilius, Gregorius) anzunehmen, daß die Materie nicht jeder Form entbehrte, aber doch noch nicht »ultimum suae naturae complementum et decorem« hatte. Vgl. dazu Alexander von Hales S. 2 qu. 44 m. 2 und Alb. Metaph. 3, 313, wo er der Materie die wirkliche Ausdehnung zuschreibt. Ihm ist die Materie das Substrat der körperlichen Natur, mit der

1) Schneid, Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft. 2. A. Eichstätt. 1877. S. 81.

Potenz zum Anderssein behaftet, aber nicht diese Potenz selbst. Dies ist eben ein Beweis dafür, daß das menschliche Denken ein Etwas ohne Form nicht zu fassen vermag. Sehen wir in der Natur von allem ab was Ergebniß des Werdens und Ausgangspunkt bestimmter Wirksamkeit ist, so erhalten wir dasjenige, was nichts ist (Pesch 1, 633), aber wir sehen nicht ein, wie dasselbe alles werden können soll. Wir haben einen logischen Begriff, welcher für die Betrachtung der Natur der Dinge von großem Werth ist, aber nicht ins Gebiet der Realitäten gehört.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für die Form. Auch sie ist ein abstracter Begriff, die in Gedanken vollzogene Zusammenfassung der hauptsächlichen Merkmale der Körper, „ein unhaltbares Mittelding zwischen einer bloßen Abstraction und einer wirksamen Realität" (Hertling S. 101), „ein bloßes Abstractum, ein Gebilde unseres reflectirenden Verstandes, welcher die charakteristischen Merkmale des wirklichen Dinges in die Einheit eines Gedankens zusammendrängt und diesen dann .. zu seiner innersten Natur und seinem hervorbringenden Grund ausprägt" (S. 127). Zur Eduction der Form aus der Materie, der geheimnißvollen Wirkung zweier für sich nicht existirender Factoren, bedarf es ja doch noch einer causa externa, der virtus coelestis, der Naturkräfte. Es ist heutzutage nicht mehr nöthig zu beweisen, daß wie kein Stoff ohne Bewegung, so auch keiner ohne bestimmte Form, ohne Actualität, ohne wirkende Ursache ist. Wie es sich auch mit der Fortentwicklung des Begriffes der Materie bei Aristoteles verhalten mag, der zuerst ein passives Substrat, dann Stoff

mit bestimmten Eigenschaften und mit bestimmten Anlagen angenommen habe [1]), jedenfalls hat die aristotelische Scholastik diese Unterscheidung nicht festgehalten, so daß ihr „die Fragen nach der Information der Materie und dem Individuationsprincip so recht zum Stein des Anstoßes wurden“ (Hertling S. 81). Diese Unterscheidung hätte „manches Mißverständniß und manches unnütze Wortgezänk erspart“ und würde die Veranlassung gewesen sein, die Materie in der ersten Bedeutung und damit die Materialursache als besondere Gestalt der Ursächlichkeit überhaupt völlig zu beseitigen. Die Vertheidiger der Scholastik bestreiten aber diese Auffassung von Materie und Form ganz entschieden [2]). Nichts desto weniger fühlen sie die Nothwendigkeit einer weiteren Fassung der Begriffe. Pesch will die „reine Möglichkeit“

---

1) Hertling, Mat. S. 74: „Daß der Materie im Verlaufe des aristotelischen Systems eine weit positivere Wirksamkeit zugewiesen werde, als mit der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes verträglich sei, hat namentlich Zeller in seiner Darstellung des Systems hervorgehoben ... Wir werden darin einmal die unvermeidliche Folge des im vorigen Paragraphen erörterten Mangels der Formalursache erblicken müssen, zugleich aber auch das thatsächliche Zugeständniß, daß jener ursprüngliche Begriff der Materie ein durchaus unfruchtbarer und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgends ausreichend ist.“ Alb. S. 95. 119. Vgl. auch Frohschammer, Ueber die Principien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. München. 1881. S. 27.

2) Schneid, Mat. S. 79. Heinrich, Dogmatik 5, 264 A. Pesch, 1, 634. Dr. Gloßner, Ueber die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit, Jahresbericht der philosophischen Section der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1883. Er sagt, der Begriff des real Möglichen sei zwar kein anschaubarer Begriff, gehöre aber doch zu denjenigen, durch welche wir objective Realität erkennen und über das von unserm Denken unabhängige Sein mit Wahrheit urtheilen (S. 36).

der Materie nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise verstehen. Dies sei von gar vielen Beurtheilern der aristotelischen Lehre zu alter und neuerer Zeit übersehen worden. Darum habe bereits Suarez den sehr lobenswerthen Vorschlag gemacht, man solle den Grundstoff der Dinge nicht als potentia pura, sondern als actus incompletus oder vialis bezeichnen (1, 635). Ihm ist zwar die Materie nur das passive Substrat für das Compositum, aber eine Hinneigung zur Form will er derselben doch zuerkennen. Dem appetitus und desiderium nach der Form muß freilich, wenn der Wortlaut irgendwie zu seinem Recht kommen soll, wenigstens diese Fähigkeit beigelegt werden. Bourquard verwirft zwar diese Materie mit einer actuellen Existenz ohne Form, wie auch Tongiorgi, Palmieri, Frédault sie vertheidigen (S. 102). Beim Processus sei die Materie nicht absolut passiv und die Form nicht absolut activ, sondern beide seien activ und passiv. Nun wird aber die Form aus der Materie educirt, so daß von hier aus der weitere Schritt zur Lehre der modernen Naturwissenschaften von Wirkung und Gegenwirkung, von den Wirkursachen nicht mehr allzu groß erscheinen dürfte. Einen ähnlichen Gedanken hat ja schon Alexander von Hales ausgesprochen, wenn er eine doppelte Potenz der Materie oder des Subjects der Verwandlung annimmt, eine active und passive. Passiv sei die Aufnahme der Form, activ die Mitwirkung mit dem Agens zur Induction der Form, quia aliquid formae latet in materia vel quia appetitus materiae habet inclinationem ad illam formam, sicut est in omnibus illis, in quibus est ratio seminalis ad alia producenda in esse (S. 2, qu. 79 m. 2).

Zwar meint Schneid [1]), daß Alexander hiemit dasselbe sagen wollte, was in schulgerechter Form die folgenden Lehrer über die Eduction der Form behaupten, wenn sie sagen: formam educi ex materia et fieri dependenter ab ea, aber selbst in diesem Fall, der aber die cooperatio ignorirt, muß der Materie irgend eine Actualität beigelegt werden. Sie muß die Formen der Möglichkeit nach einschließen und das wirkende Prinzip hat die Aufgabe, dieselben zu educiren, zur Entfaltung und Entwicklung zu bringen. Damit ist der Weg für den Uebergang zu einer greifbaren Materie mit einer causa efficiens geebnet. Dies ist bei Suarez noch mehr der Fall, der behauptet, man könne der materia prima eine ihr unabhängig von der Form zukommende actuelle Entität der Essenz nicht absprechen, die als Setzung der schöpferischen Thätigkeit Gottes anzusehen sei [2]). Freilich werden diejenigen, welche hieraus die einfachen Consequenzen ziehen, der irrigen Auffassung der „ungenauen" Ausdrucksweise des Suarez beschuldigt [3]), aber man ist doch nicht verpflichtet, den Suarez nach der alten Scholastik auszulegen, sondern muß im Gegentheil aus der in die Augen fallenden Differenz in der Darstellung und Auffassung eine Weiterführung folgern. Es mag ein „arger Mißbrauch" sein, wenn man ihn in einen wesentlichen Zwiespalt mit dem h. Thomas bringen will und ihm Lehren unterschiebt, die mit dem heutigen Atomis-

---

1) Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniß zum Thomismus u. Atomismus. Mainz. 1879. S. 27.

2) Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg. 1861. 2. S. 73.

3) Bourquard S. 47. Schneid, Scotus S. 60 f.

MATTHIAE-TREV-BIBLIOTHECA-ABB-S

mus Aehnlichkeit haben (Schneid, S. 61), aber es ist doch auch ein Mißbrauch, wenn man um jeden Preis eine durch nichts geforderte vollständige Harmonie herstellen will. So viel ist doch mindestens sicher, daß Suarez sich eine reelle Materie ohne Existenz nicht denken kann, so unvollkommen dieselbe auch sein soll. Die alte Naturauffassung gibt über die Eigenthümlichkeiten des Grundstoffes wenig Aufschluß (Pesch, 1, 636), ich möchte lieber sagen, gar keinen. Hier ist also allerdings eine „gewaltige Lücke offen gelassen", welche durch die Beobachtung der Phänomene ausgefüllt werden muß. Weiß auch die heutige Wissenschaft noch nicht was Materie ist, so weiß sie doch, daß Materie ohne Bewegung und Wirkursache nicht existirt. Die Lösung dieser Frage ist wohl Aufgabe der Philosophie, aber nicht nur kann sie dieselbe nicht a priori lösen, ja nicht nur ist die „empirische Kenntniß der Natur ein bedeutendes Förderungsmittel wie der Naturphilosophie überhaupt, so der Erkenntniß des Wesens der Körper" (Schneid, Mat. S. 39), sondern die Naturphilosophie kann nur insoweit auf Sicherheit ihrer Lösungen rechnen, als sie auf den Resultaten der empirischen Naturwissenschaft weiterbaut. „Auch für die höchsten speculativen Theoreme verlangen wir irgend welche Anknüpfungspunkte in der Erfahrung, und zuletzt nicht fremder, sondern eigener Erfahrung" (Hertling, Alb. S. 35). Die Ausdrücke Form und Materie erklären für sich das Wesen der Dinge noch nicht. Sonst wäre der lange und heftige Streit über die Universalien unbegreiflich. Weder Aristoteles noch die Scholastiker brachten es zu einer genauen Unterscheidung

zwischen der theoretischen Zusammensetzung und der allgemeinen Natur der Dinge.

Ist die Materie reine Möglichkeit, so muß sie zwar geschaffen (S. th. 1, 44, 2) sein, kann aber nicht als solche zeitlich früher als die Form geschaffen worden sein. Sie war weder überhaupt ohne Form, noch unter einer gemeinsamen Form, sondern wurde unter bestimmten Formen geschaffen (1, 66, 1). Die Informität der Materie ging nicht der Dauer, sondern nur der Natur nach ihrer Formation voran. Heinrich von Gent, die Scotisten und Suarez setzen wenigstens die Möglichkeit, daß durch Gottes Allmacht eine formlose Materie geschaffen werde. Ihnen ist das Sein der Materie das eigentliche Product der Schöpfung. Die Materie muß als Substrat aller Formen vorausgehen. Die Verbindung der Materie mit der Form ist nur die Formation des Geschaffenen. Von der Form erhält die Materie nicht ihr Sein, sondern nur ein bestimmtes Sein, eine bestimmte Wirksamkeit[1]). Aber im Endresultat kommen sie freilich auch darauf hinaus, daß Gott die Materie nicht ohne Form geschaffen habe. Damit ist auch die Consequenz abgeschnitten, welche Justus zieht. Weil Gott die reine *δυναμις* sei und das, woraus die Naturdinge sind, als *δυναμις* bloß ein Denkobject sei und erst durch die Form wirklich werde, diese aber von der reinen *δυναμις* ausgehe, so sei der Pantheismus in klarster Weise gegeben (S. 158 f.), denn sind Materie und Form gleichzeitig geschaffen, so sind beide durch den Willen Gottes

1) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2. Bd. Mainz. 1865. S. 745 f. 789 ff.

hervorgebracht. Aber freilich wird dadurch die Materie um so schwerer denkbar.

Die substantialen Formen aber, unter welchen die Materie geschaffen worden ist, sind die Formen der Elemente. Die einzelnen Dinge waren damit nur in potentia geschaffen. „Gott schuf alles zumal, was die gewissermaßen formlose Substanz der Dinge betrifft; aber was die Formirung betrifft, welche durch die Unterscheidung und Ausschmückung bewirkt wurde, nicht zumal" (1, 74, 2 ad 2). Diese Elemente sind die corpora simplicia des Suarez, welche vor den corpora mixta geschaffen worden sind und diesen als Substrat dienen. Die materia prima ist kein Element, weil das den vier Elementen gemeinsame Element nur eines ist in den vier Elementen (Alb. de coelo 4, 2, 7). Die universalis materia wird durch die Entfernung vom Erdkreis in die einzelnen Elemente specificirt. Die Materie muß empfänglich für die drei Dimensionen sein, aber nicht für die drei, welche zu den geraden Dimensionen bestimmt sind. Daher muß sie zuerst die Form haben, welche die Körperlichkeit (corporeitas) der unbestimmten Dimensionen ist. Diese Körperlichkeit ist allen Formen gemeinsam, welche die Materie aufnimmt, weil die allen Formen gemeinsame Form in der Materie nicht verändert wird, wie sich zeigt, wenn das Feuer in Luft verwandelt wird, wo die Wärme und Durchsichtigkeit bleibt.

Daraus folgt ein weiterer wichtiger Grundsatz der Scholastik, der Satz von der Verwandlung der Elemente ineinander. Dieser Satz ist allen Scholastikern gemeinsam. Die Erde wird in Wasser, das Wasser in Luft, die Luft in Feuer und umgekehrt ver-

wandelt. Die Sterne verwandeln durch ihre Bewegung die sie umgebende Luft in Feuer. Sie sind nicht selbst feurig und heiß, aber ihre Bewegung erzeugt durch dissolutio und confricatio Licht und Wärme, wie eine anprallende Bleikugel (Alb. de coelo 2, 3, 1. 2. Thom. de coelo l. 10). Letzterer Punkt erinnert sehr an die Transformation der Kräfte in der neueren Thermodynamik, über welche freilich die Gelehrten auch noch nicht einig sind. Pesch will mit Tyndall nur eine Umwandlung der dynamischen Energie in potentielle und umgekehrt zugeben (1, 249) und Bourquard, welcher auch hier die Uebereinstimmung vor allem betont, meint, daß auch die moderne Physik mit der alten die Verschiedenheit der Substanzen und die Pluralität der Kräfte im Kosmos bestätige (S. 89). Aber jedenfalls muß dies sehr modificirt werden, denn die Zurückführung der meisten Kräfte auf Bewegung kann keinem Zweifel mehr unterliegen. Im terrestrischen Gebiete sind die Ursachen der Verwandlung der Elemente die rarefactio und cendensatio (Alb. de coelo 1, 3, 4. 4, 2, 7. de gener. 1, 6. Thom. S. 1, 67, 3 ad 1). Die Naturwissenschaft hat aber nicht nur nachgewiesen, daß die aristotelischen Elemente keine Elemente im strengen Sinne des Wortes sind [1]),

1) Pesch, 1, 739: „Was zunächst die Elemente anbelangt, so ist selbstverständlich die Lehre der Alten in den meisten Punkten einfach aufzugeben.“ 740: „Die Lehre von den Elementarqualitäten ist in der Form, wie sie von Aristoteles vorgetragen wurde, vollständig antiquirt. Wir müssen es deßhalb als ein zwar wohlgemeintes. aber völlig verfehltes Unternehmen einiger neuerer Peripatetiker bezeichnen, wenn sie in der Lehre der Vorzeit nicht nur die Grundzüge der wahren Naturphilosophie, sondern auch die der Chemie finden wollen.“

sondern sie verwirft auch durchaus die Verwandlung der Elemente in einander. „An dieser Stelle also hat das Gebäude der aristotelischen Naturerklärung einen kleinen Einsturz erlitten“ (Pesch 1, 607). Doch glaubt Pesch, daß dieser Einsturz die festen Bande nicht sprengen könne, im Gegentheile wieder reichlich ersetzt werde durch die Thatsachen der neueren Chemie. In ihren Prozessen weise alles darauf hin, daß die Elemente nebst ihren Qualitäten in neue Gesetzesbande geformt, also als Material neuen substantialen Formen unterworfen werden. Der chemisch zusammengesetzte Stoff sei nicht ein bloßes Gemenge, welches nach beliebigen Proportionen hergestellt, verschoben, auf jede noch so geringe Veranlassung hin aufgelöst werden kann, sondern er sei eine neue Natur, eine neue Substanz. Eine neue Form ist im Wasser, Kochsalz u. a. hinzugetreten. „Würde es einmal gelingen, Sauerstoff in Wasserstoff oder sonst Elemente ineinander überzuführen, so hätten wir auch einen directen Beweis für den wirklichen Unterschied zwischen den Elementarformen und dem Urstoff. So lange aber eine derartige Ueberleitung nicht nachgewiesen werden kann, bleibt hier eine Lücke, die allerdings durch Analogieschlüsse hinreichend gedeckt ist“ (1, 607).

Wir stehen hiemit vor der Cardinalfrage, ob die Elemente in den Mischungen fortbestehen oder nach Austreibung ihrer besonderen Formen als Materie mit der neuen Form verbunden werden, so daß stets die niedere Form durch die höhere ersetzt würde. Mit Ausnahme des Albertus M. lehren alle Scholastiker, die Elemente bleiben nicht substantiell, sondern nur virtuell in der Mischung fortbestehen. Schneid sagt

(Scotus S. 78) geradezu, in der Lehre über das Vorhandensein der Elemente in den zusammengesetzten Körpern gipfle die scholastische Lehre, so daß eine Abweichung hierin so viel als ein Aufgeben der peripatetischen Lehre sei. Allein Albertus, der nicht nur ein Peripatetiker und Scholastiker, sondern auch unter diesen der größte selbständige Naturforscher war, lehrt das Fortbestehen der Elemente »quoad esse primum« (de gen. 6, 5) ganz bestimmt. Er sagt, daß die »mixta per formas essentiales manent in mixtura« (2 Phys. 2, 2, 1) und nur die Qualität der miscibilia und die »accidentia per quorum recipocram actionem potiuntur conversionem« verändert und verwandelt werden. Dies folgert er namentlich auch aus der Auflösung aller Körper in die Elemente. Deßhalb haben die Alten gesagt, quod elementa sunt salvata in omni composito permixtione (de coel. 3, 2, 1). Die Formen der Elemente seien nicht die completen Grenzen der Elemente. Das Element bezeichne den Weg zu einem andern: »ideo forma elementi cum aliis formis salvatur cum materia sicut salvatur forma carnis in vivo«. Daher werde das Lebende in Fleisch, wie das Fleisch in die Elemente aufgelöst. Dieses Beispiel ist besonders interessant, weil es auch von den neueren Aristotelikern in utramque partem controvertirt wird. Das Fleisch sei nach Entfernung des Lebens etwas anderes als vorher, also könne unmöglich im lebenden Körper ein Fortbestehen der Elemente angenommen werden. Der forma corporeitatis neben der anima, welche die Scotisten vertheidigen, um die Körperform nach dem Eintreten des Todes zu erklären, wird lieber eine besondere forma cadaverica,

welche gleichsam die anima ablöst, entgegengestellt. Bourquard nimmt es Scheeben übel, daß er in seinem zweiten Band etwas zu Scotus hinneigt. Schneid bekämpft Dressel, welcher das Fortbestehen der Atome behauptet hatte. Dressel hat aber mit Recht auch neuestens seine Ansicht wieder vertheidigt. Bemerkenswerth ist dagegen die Unterscheidung Schneid's (Materie S. 152) zwischen Chemiker und Philosoph: „Wenn aber Dressel sich nicht zu entscheiden getraut, ob in der That „eine Aenderung der Substanz im strengsten Sinne des Wortes" vorhanden, so nehmen wir das dem Chemiker nicht übel; der Philosoph aber muß schließen, daß da, wo solche „tiefgreifende" Veränderungen vorhanden, auch eine neue Substanz geworden, und die Atome in ihrer Wirklichkeit nicht mehr vorhanden sind". Unwillkürlich wird man an die Unterscheidung zwischen der Wahrheit in der Theologie und der Wahrheit in der Philosophie erinnert.

Dressel [1]) nimmt an, daß zwar die Atome und Molekeln, welche in den Organismus aufgenommen werden, zu dessen Bildung und Arbeit verwerthet werden. Aber es müssen auch in dem Organismus, nachdem er gebildet ist, Atome mit chemischen Verbindungskräften und chemischen Reactionen sein, „rein materielle Spannkräfte der verschiedensten Art und Bewegungen, die durch diese vermittelt werden" (S. 112). Da alle scholastischen Philosophen darin stets einig waren, daß in dem organisirten Stoffe eine ächte chemische Thätigkeit und ächte chemische Vorgänge

1) Der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungs-Ergebnissen. Freiburg. 1883.

vorhanden seien, welche in ihrer nach Außen tretenden Erscheinung von den chemischen Erscheinungen am unbelebten Stoffe in nichts sich wesentlich unterscheiden, so sei kein Widerspruch mit der Scholastik gegeben. Kraft der substantiellen Vereinigung zwischen Atomen und Lebensprinzip erhalten die Atomwirkungen eine andere Bestimmung, weil das Lebensprinzip, die Atome in ihrem innersten Wesensgrunde erfassend, auf ihre Action unmittelbar bestimmend einfließt und ihnen auch theilweise ganz neue Wirkungsweisen verleiht (S. 140). „Würde bei der Belebung der plastischen Molekel, welche dem Nahrungsmaterial entnommen wurde, nicht auch deren Atomconstruction in den Organismus mit hineingenommen, sondern nur die in allen Substanzen gleiche Grundmaterie (materia prima), so machte sich der Organismus einerseits bei seiner mühevollen Assimilationsthätigkeit viele unnöthige Arbeit und verausgabte andererseits nicht die von Außen bezogene Energie, weil sie mit der concreten Atomconstitution unbegreiflicherweise verloren gegangen wäre, sondern setzte statt derselben eine äquivalente Energiemenge ein, welche das Lebensprincip aus sich selbst entwickeln müßte" (S. 183). Als Beweis aus der Chemie betont er besonders die Einwirkung der Gifte auf den Organismus, welche gleichsam Atom für Atom in die organischen Gewebe eindringen. Er kommt somit zu dem Schlusse, daß die Atome zusammengesetzt seien aus Urmaterie und einem substantiellen Prinzip. Das Lebensprinzip bemächtigte sich als höheres Informationsprinzip direct nur der Urmaterie der Atome, um, sie höher informirend, die Atome selbst in die Einheit des lebendigen

Stoffes aufzunehmen. Wir hätten also eine ganz und gar nach Außen gerichtete Atomthätigkeit und eine nach Innen gerichtete Thätigkeit des Lebensprinzips in derselben Urmaterie. Es sei aber kein Widerspruch, „daß zwei informirende Principe, wie immer, in einer und derselben Substanz existiren" (S. 188). Dagegen sagt allerdings Albertus de coel. 1, 3, 4: non est possibile, quod unum subiectum possit duas habere formas substantiales. Dabei legt Dressel Nachdruck auf die Richtung nach Innen und Außen. Er beruft sich dafür auf Pesch (Institutiones phil. nat. p. 257 sq.), welcher die Meinung des Albertus M. für probabel erklärt, obwohl ihr viele das Mal der Absurdität aufbrennen wollen, ja sie der Aufmerksamkeit der Naturphilosophen besonders empfiehlt. In seinem neuesten Werke spricht sich zwar Pesch zurückhaltender aus, aber wenn er eine neue Form „hinzutreten" läßt, „welche über nicht mehr oder weniger Qualitäten disponirt, als welche früher in den Elementen waren" (1, 607), so kommt dies im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Er tritt ja im Gegensatze zu Bourquard und theilweise zu Dressel energisch dafür ein, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft auch für die organische Welt Geltung habe. Nach der Auffassung der alten Philosophie ist ihm die Seele nicht ein mechanisches Effectiv-Princip, sondern ein Formal-Princip. „Was immer von physikalisch-abschätzbarer Kraft oder Bewegung in irgend einem Organismus zu Tage tritt, das ist in keiner Weise von der Seele hervorgebracht, sondern hat bis auf den letzten Rest seine Ursache in dem Einen Organismus, der nur das physikalisch verausgabt, was er physikalisch eingenommen hat"

(1, 247 f.). Dies ist allgemeine Lehre der Chemie und Physiologie. Es ist ja bekannt, daß Robert Mayer gerade durch seine ärztliche Praxis in Java zu dem Satz von der Erhaltung der Kraft gekommen ist. Dies alles gilt aber a fortiori von der anorganischen Natur. Die Physiker und Chemiker werden es nie zugeben, daß die Elemente nicht fortbestehen, und können dies durch das Gewicht als Summe der Einzelgewichte und durch die chemischen Verbindungen und Analysen beweisen, welche unmöglich so genau mathematisch berechnet werden könnten, wenn die Atome Verwandlungen durchmachen müßten. Das von den Scholastikern nach dem Vorgange des h. Augustinus so oft angerufene „Gott machte alles nach Maß, Zahl und Gewicht" (Weish. 11, 21) ist durch die moderne Chemie bis ins Kleinste bewiesen. Welche Spuckgeschichten müßten nicht die vielen Formen treiben, wenn bei den zahllosen Verbindungen immer die eine die andere ersetzen und umgekehrt beir Auflösung wieder die ausgetriebene zurückkehren müßte. Die Kräfte und Qualitäten werden allerdings zum Theil gebunden oder neutralisirt, aber dies erklärt sich hinlänglich aus der chemischen Affinität und ist gewiß besser begreiflich, als das virtuelle Fortbestehen der Peripatetiker, das selbst Pesch als eine »perdifficilis quaestio« bezeichnet, in welcher man sich mit einer Wahrscheinlichkeit begnügen müsse. »Difficile est intellectu, dictuque etiam difficilius.. nec inter ipsos peripateticos defuerunt, qui id explicari minime posse dicerent, nisi ipsa etiam elementa cum formis suis in compositis perdurare sumerentur« (Inst. p. 255). Sobald die Verbindung gelöst wird, kommen wieder alle zum Vorschein. Es ist auch

leicht möglich, schwächere Verbindungen durch Elemente mit größerer Affinität zu lösen und nach den Proportionen zu neuen Verbindungen zu veranlassen. In Lösungen verschiedener Salze krystallisiren zuerst die, welche am meisten Consistenz haben u. s. w. Ueberall verbinden sich Atome und Molekeln. Die atomistische Theorie, welche nicht mit dem Atomismus zu verwechseln ist, wird in ihren Grundzügen auch fast allgemein anerkannt. Ja es wird sogar die Atomistik, welche die Theilung des Stoffes auf eine ganz bestimmte Grenze beschränkt und diese Theilung beim chemischen Prozesse vollzogen werden läßt, genau als „Lehre der alten Schule" bezeichnet (Pesch 1, 561). Auch der h. Thomas nimmt für die Theilung in der Natur eine Grenze an und lehrt, daß in jedem chemischen Prozesse die Auflösung des Stoffes bis zu den kleinsten Theilchen fortschreite, »resolutio usque ad minima«. Also nicht: „Hie Atome; hie Scholastik! sondern eher: Hie Atome und Scholastik; hie moderne Continuitätslehre!" (562). Bourquard meint, gut scholastisch zu lehren, wenn er sagt, es existire in den zusammengesetzten Körpern eine Pluralität von Atomen, die reell unterschieden, aber nicht actuell getrennt sind, weil sie actuell ein Continuum bilden" (S. 105). Schneid ist weniger zuversichtlich. Es lassen sich zwischen beiden Lehren „gewisse Berührungspunkte" aufstellen, ja beide Lehren „bis zu einem gewissen Grade" verbinden (Mat. S. 105). Er schließt aus der atomistischen Körperlehre, daß die Natur der Körper oder Atome aus einem doppelten Prinzip bestehen müsse, einem das den Trägheitswiderstand gibt, und einem andern, welches die Kräfte verleiht (S. 109), aber ein

Fortbestehen der Atome im Compositum ist zu leugnen. „Wir könnten .. dem Atomismus auch in diesen Punkten beipflichten und die Unveränderlichkeit der Atome im zusammengesetzten Körper anerkennen“ (S. 112), „ohne die scholastische Lehre aufgeben zu müssen, aber wir werden es nicht thun“ (S. 113). Denn er meint, die Physiker und Chemiker folgern zu viel aus ihren Thatsachen und mit der scholastischen Lehre vermöge man die Erscheinungen der Physik und Chemie ebenso gut zu erklären als dies die Atomistik vermöge. So ganz sicher scheint er hierin doch nicht zu sein, denn er will der Physik und Chemie die Atomenlehre nicht nehmen, weil sich durch die Atome die chemischen Prozesse und physikalischen Erscheinungen anschaulich und vorstellbar machen. „Darum mag sie der Physiker und Chemiker recht wohl beibehalten als ein Hülfsmittel für seine Berechnungen und Experimente“, aber in der Phylosophie entscheide über die Wahrheit des Atomismus nicht die Phantasie, sondern die Vernunft und diese könne ihn absolut nicht annehmen (S. 163 A. 2). Zwischen Atomenlehre und Atomismus ist aber ein Unterschied. Die Scholastiker haben gerade darauf gedrungen, die Philosophie auf dem in der Natur Wahrnehmbaren und Erkennbaren aufzubauen. Dieses „Hülfsmittel“ erinnert lebhaft an die „Hypothese“ für die mathematischen Berechnungen nach dem coppernicanischen System. Das System sollte falsch sein, aber als leichteres Hülfsmittel in den astronomischen Tabellen zugelassen werden. Auch hier sollten die Scholastiker wieder sagen, die Natur wirkt auf die einfachste Weise und auf dem kürzesten Weg. Muß man einmal die Atomenlehre wenigstens der Theorie der Physik und

Chemie concediren, so wird man sich vergebens gegen die richtigen Consequenzen sträuben. Die Continuitäts-lehre läßt sich in ihrer ganzen Consequenz ohnehin nicht mehr durchführen. Will man dafür auch die Verdichtung und Verdünnung anführen, welche in Folge der Verminderung und Steigerung der Temperatur eintritt, so ist es doch schwer die Accidenz der Quantität damit in Einklang zu bringen. Denn es ist nicht recht einzusehen, wie die substantielle Einheit von Materie und Form durch die Wärme gelockert und geschwächt wird, um dem stofflichen Element, das die Quelle der Vielheit und Ausdehnung ist, zu größerer Herrschaft zu verhelfen, wenn nicht eine Entfernung der Theile angenommen wird. Wie sich die „Quantität" ausdehnt, läßt sich kaum vorstellen, aber sicher ist, daß „bei den in der Natur stattfindenden Verdichtungen und Verdünnungen auch die mehr oder minder große Porosität eine sehr erhebliche Rolle spielt" (Pesch 1, 664).

Die Lehre von der Materie und von der Constitution der Körper führt uns auf der Reihe der geschaffenen Dinge weiter hinauf. Ist der Scholastik die Materie das unterste, Gott das oberste Glied der großen Kette materieller, organischer und geistiger Wesen, so schließen sich die Ringe dieser Kette nach dem Gesetze des Fortschritts vom Unvollkommenem zum Vollkommenen in einander. Das Anorganische verlangt nach dem Organischen, die anima vegetativa nach der anima sensitiva; diese nach der a. intellectiva. Erst im »animal rationale« kommt der appetitus zur vollen Befriedigung. Dieses bildet aber als körperlich-geistiges Wesen den Uebergang zu den substantiae separatae oder intellec-

tuales. Der gleiche Gang läßt sich noch im Fötusleben, im processus generationis nachweisen. Denn zuerst lebt der Fötus das Pflanzenleben, dann das Thierleben, zuletzt das Menschenleben (c. Gent. 3, 22). Man erkennt hier unschwer Anklänge an die Darwin'sche Entwicklungstheorie und an die Häckel'sche Embryologie, wonach die Ontogenesis eine Recapitulation der Phylogenesis wäre. Schon der Commentator Franziscus van Ferrara sah sich veranlaßt, diese Consequenzen abzuweisen, und in neuester Zeit hat Justus wieder der scholastischen Philosophie den Vorwurf gemacht, sie stelle sich mit der Entwicklungsgeschichte der Menschheit in einen unvereinbaren Widerspruch und neige bedenklich zum Darwinismus (S. 163). Der Vorwurf ist aber ungerechtfertigt. Die Ordnung und Klassification ist nicht eine genetische, sondern eine logische. Die Einheit in der Ursächlichkeit besteht in der Bildung aus Stoff und Form (Frohschammer a. a. O. S. 26). Mit mehr Recht kann man sagen, daß nur das thomistische biogenetische Gesetz mit der Natur übereinstimme (Pesch, 2, 16 A. 4. 153 ff.).

Die oberste Stufe unter den aus Materie und Form zusammengesetzten Körpern nehmen die Himmelskörper ein, welche von manchen Scholastikern sogar in nahe Beziehung zu den Engeln gebracht werden. Ueber ihre Beschaffenheit stehen einander wieder die thomistischen und scotistischen Ansichten gegenüber. Albertus M. und der h. Thomas lehren mit Aristoteles, daß die Himmelskörper eine von den irdischen Körpern verschiedene Materie haben, während die scotistische Schule mit Ausnahme des Alexander von Hales die Einheit der Materie vertheidigt. Diese Lehre ist so sicher, daß sie keines Nach-

weises bedarf. So schließt der h. Thomas aus der (vermeintlichen) Unveränderlichkeit der Himmelskörper auf eine besondere Materie (S. th. 1, 66, 2): »non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundum analogiam«. Seit Aristoteles, sagt er, nehme man eine andere Materie an, weil die Himmelskörper eine von der Bewegung der Elemente verschiedene natürliche Bewegung haben (de pot. 5, 5). Wie die Kreisbewegung keine »contrarietas« und weder Anfang noch Ende habe, während die Elemente nach unten und oben zur Ruhe hinstreben, so sei »corpus caeleste absque contrarietate; corpora vero elementaria sunt cum contrarietate« (1, 66, 2. de pot. 5, 7). Die Himmelskörper sind deßhalb weder schwer noch leicht, weil sie weder nach unten noch nach oben streben (Albertus de coelo 1, 1, 6). Die schweren und leichten Körper haben eine und dieselbe Materie, wenn sie auch «in esse et ratione« verschieden sind (4, 2, 7). Diese vier Elemente haben eine einfache geradlinige Bewegung, also kommt keinem aus ihnen zusammengesetzten Körper die Kreisbewegung von Natur zu. Daher muß es einen f ü n f t e n K ö r p e r außer den vier Elementen geben, welchem die Kreisbewegung natürlich ist (1, 1, 4. 2, 3, 1). Es ist überhaupt nicht möglich, daß die Zahl der einfachen Körper größer sei als vier, d. h. daß mehr als vier distincte Elemente mit ihren Gegensätzen und geradlinigen Bewegungen existiren (1, 1, 9. Thom. S. th. 1, 68, 1). Der Himmelskörper ist also wesentlich verschieden von den irdischen Elementen. Er ist zwar aus Materie und Form zusammengesetzt, aber seine Materie ist nicht für alle Formen, sondern nur für diese e i n e

Form empfänglich: »non est in potentia nisi ad formam quam habet«. Da nun alle Generation und Corruption der Körper aus der Fähigkeit der Materie für andere Formen abgeleitet wird, so folgt daraus, daß in den Himmelskörpern keine Generation und Corruption stattfindet. Thatsächlich ging die Folgerung freilich den umgekehrten Weg, von der Kreisbewegung und von dem scheinbar unveränderlichen Charakter auf die verschiedene Beschaffenheit. Der Himmel besteht daher ganz aus seiner Materie und hat insofern keine Zusammensetzung aus Form und Materie, als die Form ein durch die Generation erzeugter Actus ist (1, 1, 3). Die Materie des Himmels unterliegt nie der Privation (Mangel einer bestimmten Form) und ist nie in potentia, sondern immer in actu. Folglich besteht der Himmel nicht aus einer materia prima oder überhaupt aus einer Materie im gewöhnlichen Sinne (1, 1, 8). Es bleibt für keine Form mehr Platz (S. th. 2, 37. Thom. c. Gent. 3, 20, 3). Deshalb sind die Himmelskörper einfach (3, 23, 3). In diesem Sinne sind die Himmelskörper i m a t e r i e l l, gibt es immaterielle körperliche Creaturen (vgl. Pesch, Inst. 586 A. 2). Daraus folgt, daß auch das F i r m a m e n t seiner Substanz nach nicht am zweiten Tag erschaffen worden ist. Es kann überhaupt nicht »ex materia prius tempore existente« geschaffen sein, gehört also zum opus creationis, nicht zum opus distinctionis (S. th. 1, 68, 1). Die »luminaria«, welche am Firmament befestigt sind, wie die Pflanzen in der Erde, haben angefangen zu sein, aber nicht »per modum naturalem« (1, 46, 1 ad 2). Sie sind »in actu« geschaffen, nicht »virtute tantum«, denn das Firmament hat keine Produktivkraft

wie die Erde hinsichtlich der Pflanzen (1, 70, 1, 3). Der Mond ist wahrscheinlich als Vollmond geschaffen worden (1, 70, 2, 5. 3, 2), denn das Vollkommene geht dem Unvollkommenen voran. Auch die Sonne kann daher nur actuell geschaffen worden sein. Dies geschah am vierten Tag, aber ihre Materie kann vorher keine andere Form gehabt haben. Am ersten Tag war die »lux adhuc informis« (1, 67, 4 ad 2), aber die Substanz war dieselbe. Sie wurde am vierten Tag formirt, aber nicht durch die forma substantialis, sondern »per collationem« (1, 70, 1 ad 1). Dies ist die nach dem Schöpfungsbegriff modificirte Kosmologie des Aristoteles, nach welcher die Himmelskörper ewig und ungeworden, der ungewordene und unvergängliche, qualitativ wie quantitativ unveränderliche Äther sind (vgl. Hertling, Mat, S. 21). Die einzige Veränderung ist die ad ubi, die Ortsveränderung. Daraus erklärt sich die Definition: »proprie et naturaliter .. caelum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia et incorruptibile per naturam« (1, 68, 4). Die Himmelskörper sind also vornehmer (nobiliora) als die irdischen (inferiora, sublunaria) in Form, Qualität und Bewegung. Sie sind activ, die irdischen passiv, »plane aliena natura« (Pesch, Inst. p. 585).

Die scotistische Schule geht dagegen von der Einheit der Materie aus. Und diese Frage ist geradezu entscheidend für das ganze System. Schon Albertus bemerkt, wenn man die Materie in dem allgemeinen Sinn des Aristoteles nehme, so hindere nichts, für den Himmel und die Elemente eine Materie anzunehmen, weil jeder zusammengesetzte Körper aus Materie und

Form zusammengesetzt sei (de cael. 1, 1, 9. phys. 1, 3, 18). Die Scotisten haben diese Concession viel weiter ausgedehnt. Mit Avicebron nimmt Duns Scotus eine materia primo prima für alle geschöpflichen Dinge, geistige und körperliche an. Sie steht in der Mitte zwischen dem Nichts und dem Sein und ist Grund der Einheit der Welt. Die Materie ist in letzter Instanz nur eine, wird aber durch die Formen in verschiedener Weise determinirt (Stöckl 2, 792 ff.). Die himmlischen und sublunarischen Körper, sagt Bonaventura (Sent. 2, 12, 2, 1), haben vor der Produktion eine und dieselbe Materie, nemlich das esse incompletum, nach der Production nach Art des esse completum nicht dieselbe. Er bekämpft diejenigen Philosophen, welche behaupten, daß die Himmelskörper »omnino esse incorruptibilia« (2, 14, 3, 1), und meint, man könne nach verschiedenen Gesichtspunkten die Materie der Engel und Körper dieselbe und nicht dieselbe nennen. Die Tieferblickenden wie die Metaphysiker nehmen nur eine Materie an nach der Privation, weil nach Wegnahme aller Formen und Accidenzen nichts Verschiedenes mehr zurückbleibe, nach der Analogie, insofern die Materie die Grundlage der Veränderung nach Lage und Form sei: »proprie est materia in corporalibus et corruptibilibus, minus proprie in corporibus incorruptibilibus, minime in spiritibus«. Der niedere Phylosoph betrachte die Materie als Prinzip der Generation und Corruption und als solches sei sie nur in den niederen Dingen, der höhere Phylosoph betrachte die veränderliche Materie sei es nach der Lage oder Form und da er dasselbe Leiden in den niederen und höheren Körpern mit Bezug

auf die Bewegung wahrnehme, so schließe er, daß in allen Körpern dieselbe Materie sei. Der Metaphysiker endlich betrachte den actus essendi, der allen gemeinsam sei. Ebenso sagt er qu. 3, die Materie der geistigen und körperlichen Dinge sei numerisch eine, aber nicht formell und actuell, sondern »unitate homogeneitatis, quae latiorem in ea ponit capacitatem.« Man könnte hieraus alsbald den Schluß ziehen, zu welchem die Spectralanalyse die nöthigen Beobachtungen geliefert hat. Alle Körper sind von derselben Natur, aus denselben Elementen zusammengesetzt. Daß die Scotisten diesen Schluß nicht gezogen haben, wird ihnen niemand verargen. Nikolaus von Cusa hat denselben gezogen, aber auch er operirte zunächst mit philosophischen Gründen, welche nur insofern von Naturbeobachtungen unterstützt waren, als er aus der Discrepanz zwischen dem ptolemäischen Kalender und dem wirklichen Himmelsstand die Falschheit des Systems folgerte. Immerhin war es ein großes Wort, das er aussprach: unsere Erde ist ein Stern wie andere Sterne auch. Erst durch die Entdeckungen Galilei's war die Möglichkeit gegeben, den Satz von der Incorruptibilität des Himmels mit sicheren Argumenten zu bekämpfen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn schließlich die Scotisten die einmal existirenden Himmelskörper für ebenso incorruptibel hielten als die Thomisten. Bonaventura spricht ihnen sowohl die Qualitäten als die Alteration, welche in den Elementen und den aus ihnen zusammengesetzten Körpern vorhanden sind, ab: »incorruptibilia ad regulandum et regendum corruptibilia« (Sent. 14, 2, 2, 2). Die »natura caelestis« und »elementaris« ist verschieden

(Brev. 1, 3). Ebenso wird von beiden Schulen eine, allerdings nicht in gleicher Weise erklärte Verschiedenheit der Himmelskörper angenommen. Die Strahlen der verschiedenen Sterne haben verschiedene Wirkungen nach der verschiedenen Natur der Körper (S. 1, 67, 3. 70, 1 ad 2. de pot. 4, 2. Bon. S. 2, 14, 2, 2). Die einen erhalten von der Sonne ihr Licht (Mond), ja: »lumen a sole unum est in omnibus stellis .. differunt a virtute recipiendi, omnis stella a sole illuminatur sicut luna« (Alb. de cael. 2, 3, 6).

Dies zeigt sich namentlich in der Lehre vom Einfluß der Himmelskörper auf die irdischen Körper. Hierin sind wieder alle Scholastiker einig. Alles Leben, alle Bewegung auf Erden ist eine Wirkung der himmlischen Kraft und Bewegung. Die Himmelskörper verursachen die Formen in den niederen Körpern, sind die Ursachen der Generation und Corruption (Thom. S. th. 1, 65, 4, 3), insofern sie als Beweger zur Form hinbewegen unter Einwirkung der causa prima, »non influendo sed movendo« (Bon. Brev. 1, 4). Die Bewegung und »virtus stellarum« sind die bewirkenden Ursachen (S. 1, 68, 2 ad 3). Die wirksame Kraft ist das Licht, welches »instrumentaliter in virtute corporum caelestium« zur Hervorbringung der substantialen Formen wirkt (1, 67, 3 ad 3). Sonne, Mond und Sterne sind die Ursache der Pflanzen (1, 70, 1, 4), des Lebens (1, 70, 3, 3), insofern sie mittelst der generatio aequivoca die niederen Tiere — animalia putrefactione generata — aus den Elementen hervorbringen, bei der Zeugung der andern mitwirken, überhaupt die Ursache alles dessen sind, was hier unten geschieht (1, 70, 2, 2).

Damit sind die causae particulares nicht ausgeschlossen: »generantur enim ut causae universales, quae per particulares indigent adiuvari et possunt impediri« (Bon. S. 2, 14, 2, 2 ad 2). Sie wirken virtualiter, non formaliter (ad 3). Aber daraus geht nicht hervor, daß der Himmel nur auf den Fortbestand des Gezeugten Einfluß habe (Scheeben 2, 9 nach Thom. 1, 104, 1) oder die virtus, alle Formen aller Arten hervorzubringen, in den Himmelskörpern nur intentionaliter sei, d. h. inwiefern sie Gott als Werkzeug zur Hervorbringung dieser Formen gebrauche (2, 21). Die causa prima ist überall selbstverständliche Voraussetzung (Alb. S. th. 1, 317. 2, 179), aber sonst lauten die Ausdrücke virtus, causa, causare etc. ganz bestimmt und die Meinung von der generatio aequivoca zeigt die Tragweite derselben. Albertus sagt (de cael. 2, 3, 2): »stellae habent proprietates elementorum, non sicut dispositae per ipsas, sed sicut facientes eas in materia, quae susceptibilis est contrarietatis«. Cf. Thom. de cael. 12. Sicher haben die Scholastiker diesen Einfluß überschätzt [1]), weil sie die natürlichen Bedingungen des irdischen Lebens zu wenig kannten. Die generatio aequivoca ist unerwiesen und unerweislich. Aber gewiß hat ihr Grundgedanke durch die moderne Physik und Chemie eine glänzende Bestätigung erhalten. Die Licht und Wärme spendende Sonne ist der Regulator des irdischen Lebens und der irdischen Bewegung. Ihre Energie ist in den Kohlenlagern der Erde aufgespeichert und wird jetzt zu effektiver

1) Pesch, Inst. p. 586: putabant motus caelorum esse primos et causas omnium motuum, it quod non plane a veritate alienum esse, non diffitentur nostra aetate physici.

Arbeit in unseren Maschinen umgesetzt. Sie vermittelt den Austausch des Kohlenstoffs und Sauerstoffs zwischen dem Thier- und Pflanzenreich. Ohne die Sonne wäre die Erde ein ödes Eiland. Man ist also wohl berechtigt von dieser Thatsache aus die Bestimmung des Himmels für die Erde und den Menschen zu folgern und mit einer alles umfassenden Teleologie das ganze Universum zu umspannen. Diese Zweckmäßigkeit ist der Welt immanent, läßt sich aber nur aus einer causa finalis begreifen, die alles beherrscht. Hierin hat die scholastische Naturbetrachtung einen bedeutenden Vorsprung vor jeder andern, denn sie ist identisch mit der christlichen Naturauffassung überhaupt [1]).

Die Himmelskörper haben aber diese dominirende Stellung im Universum durch ihre Bewegung. Die Erklärung ihres regelmäßigen Ganges hat von jeher den Philosophen Schwierigkeiten bereitet und je die ganze

1) Pesch bemerkt 2, 64, er könne sich auf eine Entwirrung des „Knäuels von Wahnsinn und Widersprüchen" eines Hartmann und Schopenhauer nicht einlassen und stellt der modernen Philosophie folgendes Zeugniß aus: „Diese deutsche Speculation ist allerdings heute arg, arg herunter gekommen; sie, die dereinst so Stolze, ist ein armes Bettelweib geworden, welches mit dem aus der Philologie und Geschichte erborgten Flitterstaat seine Mittellosigkeit verdeckt, um noch allenfalls „standesgemäß", d. h. als Wissenschaft passiren zu können. Stellt man dieser Philosophie die Frage: was ist die Welt? was ist der Mensch? was ist Gott? so bekundet sie eine Wissensarmuth, daß es zum Erbarmen ist .. Die vorhandene Philosophie liegt so sehr im Argen, daß bis in die jüngste Zeit hinein fast überall der Glaube an die Möglichkeit einer Philosophie in der bedenklichsten Weise erschüttert war. Der Skepticismus ist sozusagen zur Atmosphäre geworden, der wir uns zu erwehren haben; bis in die gläubig christlichen Kreise ist die skeptische Luft hineingedrungen" (2, 9).

Weltanschauung bestimmt. Daraus daß die Scholastiker das ptolemäische System, selbst mit den aristotelischen massiven Sphären verbunden, adoptirten, wird man ihnen um so weniger einen Vorwurf machen, als die Astronomen ihrer und der späteren Zeit es auch dabei bewenden ließen. Man sollte zwar glauben, die eben geschilderte centrale Bedeutung des Himmels und speziell der Sonne hätte von selbst darauf geführt, die Sonne auch zum Centrum der Bewegung zu machen. In der That ist gerade die harmonische Ordnung im Weltall für Coppernicus der Hauptgrund zur Aufstellung des neuen Systems gewesen. Allein im Mittelalter lag die Physik zu sehr in den Windeln und war man zu sehr gewöhnt, vom Augenschein auszugehen, als daß man einem diesem geradezu widersprechenden System hätte eine Berechtigung zuerkennen können. Es fehlte an jedem physikalischen Beweismittel für die Hypothese der Pythagoräer und des Aristarch von Samos. Wenn Albertus die Pythagoräer und italienischen Philosophen vom Standpunkte der Naturbeobachtung aus bekämpft (de cael. 2, 4, 1) [1]), weil sie dem Augenschein widersprechen, so erscheint dieses heute fast wie eine Ironie, war aber damals durchaus berechtigt. Die Erde übte eine sichtbare Anziehungskraft aus, die der Himmelskörper kannte man nicht. Aber leider war ihre Bewegungslehre auch so sehr vom Augenschein beherrscht, daß sie später dem ganzen

1) Si enim naturam terrae quaererent, ea quae vidimus, oportet confiteri: videmus autem terram a circumferentia terrae ad medium moveri et non in horizonte consistere: sed illi experta per visum dimittunt et pertranseunt dicentes sensus iudicium frequenter esse erroneum, et non oportere sequi ipsum, et confitentur ea quae volunt.

philosophischen System verhängnißvoll wurde. Das Fallen und Steigen der Körper wurde nach Aristoteles aus der Natur der Dinge abgeleitet und die gerade Richtung als die normale angesehen, während doch jedes Wurfgeschoß die krumme Linie einschlägt. Von einer Anziehung des Gleichen durch Gleiches ist keine Rede. Ähnlich sollte die Figur der Körper der Grund sein, warum einige schwimmen und andere untersinken, obwohl schon Archimedes das richtige Prinzip aufgestellt hatte. Dadurch wurde es unmöglich, die Bewegung der Himmelskörper natürlich zu denken. Es mußten substantiae separatae, apprehendentes, Motoren supponirt werden. So verschloßen sie der Naturalphilosophie den Weg zum richtigen Verständniß. Man vertraute auf die Namen und Begriffe. Die Entdeckung der Fallgesetze und des Gesetzes der Trägheit durch Galilei machte der ganzen Bewegungslehre ein Ende und das Gravitationsgesetz Newtons erklärte die Bewegung der Himmelskörper auf natürliche Weise. Aber die Aristoteliker waren in ihre Theorie verrannt. Sie hatten von den alten Scholastikern nur den einen Grundsatz adoptirt, daß die Kenntniß der naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles die Kenntniß der Natur sei (vgl. Hertling, Albertus M. S. 31 f.), sträubten sich aber gegen den andern Grundsatz des Albertus Magnus, durch fleißige Beobachtung der Natur zu ihrer vollen Erkenntniß emporzusteigen. Daher ist besonders seit dem 17. Jahrhundert die Scholastik mehr und mehr in Mißcredit gekommen. Wer die Geschichte der inductiven Wissenschaften seit Coppernicus und Kepler nur einigermaßen kennt, wird wissen, wie schwer es gieng, die Peripatetiker von der verän-

derten Methode und Weltanschauung zu überzeugen, obwohl ihnen ganz andere Beweisgründe, demonstrationes ad oculos, vorlagen als den alten Scholastikern. Kann man doch selbst diesen den Vorwurf nicht ersparen, daß sie die eigene Erfahrung hinter den Buchstaben des Aristoteles zurücksetzten. „Es mußte sich rächen, wenn auch erst im Laufe von Jahrhunderten, daß man unbekümmert um den Weg, auf dem Aristoteles seine Lehrsätze gefunden hatte, diese selbst in ruhiger Zuversicht ihrer Giltigkeit aufnahm und nur über ihre manchfachen Consequenzen und deren Vereinbarkeit unter einander Controversen einging" (Hertling, Alb. S. 35). Es muß also billig verwundern, wenn Bourquard (S. 77) sagt: „Weder die Gesetze Keplers, noch das Gesetz der allgemeinen Gravitation stehen in absolutem Widerspruch mit den Prinzipien der Schule." Denn Newton sage eigentlich nichts als dieses: „In der Bewegung der Planeten um die Sonne gehen die Dinge so vor sich, wie wenn die Sonne die Planeten an sich zöge, indem die Anziehungskräfte proportinal sind zu den Massen der Planeten und im umgekehrten Verhältniß ihrer Entfernung von der Sonne." Letzteres soll natürlich heißen im quadratischen Verhältniß und beim andern ist die Masse der Planeten und ihre gegenseitige Anziehung nicht zu unterschätzen, denn daraus folgt, daß die Dinge nicht bloß so vorgehen „wie wenn", sondern wirklich hierin ihren Grund haben. Wenn die Sonne nach Newton die 230 Planeten unseres Systems anzuziehen schein und ihr Attractionscentrum ist, so müßten nach aristotelischen Bewegungsgesetzen längst alle Planeten in die Sonne gefallen sein, denn diese können nur die geradlinige Be-

wegung, die kreisförmige führen sie auf besondere Substanzen zurück. Von dem Trägheitsgesetz haben sie keine Ahnung, so daß sie die Kreisbewegung nicht als Resultante von Centripetal- und Tangentialkraft fassen konnten. Das Centrum der Ruhe, wohin alle sublunarische Körper fallen, und um welches sich die Himmelskörper bewegen, ist ihnen die Erde im Gegensatz zum motus perpetuus am Himmel. Man mag nun für die Erde trotz des coppernicanischen Systems eine centrale Position behaupten, „sei es als Centrum der Figur, sei es als Actionscentrum in der moralischen Welt" (S. 79), aber man mache nicht den Versuch dieses astronomisch zu rechtfertigen. Was soll es denn heißen, wenn die Erde als Planet unter den Planeten unseres Systems eine „mittlere und centrale Stellung" einnimmt? Dies ist ja ganz verschieden von dem Centrum des Sonnensystems und ist eben kein Centrum der Ruhe. Aber an sich trifft es weder nach der Zahl noch nach der Masse der Planeten zu. Was wäre hiefür gewonnen, wenn die Erde in Folge der Gravitation gegen das Centrum eines Tages in dasselbe fallen würde, um dort ihre Ruhe zu finden? (S. 80.) Hätte dies irgend eine Ähnlichkeit mit dem System der Alten? Der Einfluß der Sonne auf das Leben und die Bewegung, die centrale Stellung des Menschen im Kosmos kann ja gewiß zur Betrachtung der Finalursache einladen, aber für die Astronomie kann dieselbe nicht entscheiden. Will man vollends noch behaupten, man könne wohl zugeben, daß die römischen Congregationen des Index und des h. Officium sich getäuscht haben, indem sie per anticipationem die Unbeweglichkeit der Erde behaupteten, aber man müsse

festhalten, daß sie Recht hatten, die Erde als das Centrum der Welt zu betrachten und ihr einen Endzustand der Ruhe als Ziel ihrer Bewegungen im Raum zuzuschreiben (S. 81), so muß man zweifeln, ob der Verf. wirklich im Ernst spricht. Man darf nur den Wortlaut der Gutachten und Entscheidungen lesen, um sich sofort davon zu überzeugen, daß die Richter den gegenwärtigen Zustand des Sonnensystems meinten, und nur eine Ahnung von dem damaligen Zustand des Wissens haben, um zu wissen, daß sie damals an einen solchen Endzustand gar nicht denken konnten. Wohl ist den Alten die Ruhe das Ziel einer jeden Bewegung, weil sie sahen, daß der schwere Körper auf die Erde fällt bis er ruht, und der leichte steigt bis er in das Gleichgewicht kommt — bis zur Ruhe oben, aber gerade deshalb konnten sie der Erde keine Bewegung beilegen und sie nicht etwa durch eine Spiralbewegung allmählich in die Sonne zur Ruhe eingehen lassen. Die Rückkehr vom Morgen zum Abend war gar nicht natürlich erklärbar, weil nur die Richtung nach oben und unten in den Dingen lag (c. Gent. 3, 23, 5. 6). So ist es freilich leicht, die „Versöhnung zwischen der Astronomie der Alten und den Resultaten der modernen Astronomie herzustellen auf Grund der Frage von der Centralität der Erde", aber wen will man denn damit überzeugen? Man schadet doch gewiß dadurch der Sache, welcher man dienen will, mehr als man ihr nützt. Und ein solcher Versuch soll geeignet sein bei denen, welche auf Grund der Geschichte der Naturwissenschaften Bedenken gegen die aristotelische Kosmologie haben, alle Zweifel zu beseitigen! Die ptolemäische Weltauffassung ist einfach falsch, ob man sie rein

geometrisch oder physikalisch deute. Das ptolemäische System, welches als Abschluß der alten physikalischen Untersuchungen betrachtet werden kann, aber doch mehr geometrisch ausgebildet war, schien „für alle Ungleichheiten der Planetenbahnen eine respectable Erklärung zu bieten, und entfernte die Rückkehr zum astronomisch richtigen Weltschema im höchsten Grade. Die ptolemäischen Epicyklen wurden von den Philosophen des Mittelalters aus der Hand der Naturforschung ohne tiefere Prüfung entgegengenommen" (Pesch 2, 311).

Wie aus vorstehender Skizze hervorgeht, sind weder die Scholastiker in allen Fragen einig noch ihre neuesten Vertheidiger. Ich habe absichtlich für die einzelnen Sätze mehr als an sich nothwendig war Belege gerade von den Letzteren beigebracht. Gemeinsam sind nur die Grundzüge. Anzuerkennen sind vor allem die innige Verbindung der Material- und Formalursache gegenüber der cartesianischen spiritualistischen Trennung. Jeder christliche Naturphilosoph wird auch damit einverstanden sein, daß in der organischen Welt ohne ein besonderes organisches Prinzip nicht auszukommen ist. Die sieben Welträthsel, welche Dubois-Reymond aufgestellt hat: 1) Materie und Kraft, 2) Ursprung der Bewegung, 3) Entstehung des Lebens, 4) zweckmäßige Einrichtung der Natur, 5) Entstehung der einfachsten Sinnesempfindung, 6) das vernünftige Denken, 7) die Willensfreiheit, finden in ihr eine gute Erklärung, aber doch hauptsächlich, weil sie christliche Philosophie ist. Die Semi-Thomisten verwerfen aber, weil sie in manchen Punkten von h. Thomas abweichen, noch lange nicht die Prinzipien der christlichen Kosmologie (Bourquard S. 25), vielmehr sind sie

ganz einverstanden mit dem Satze, daß die Wissenschaft die Direction der Offenbarung vernachlässigen, aber nicht der Gefahr zu irren entschlüpfen kann (S. 74.) Aber dies beweist eben, daß es nicht nothwendig ist, in allem eine Uebereinstimmung zwischen alter und neuer Kosmologie nachzuweisen. Augustinus, Albertus, Thomas u. A. haben nachdrücklich verlangt, man solle in der Natur nicht nach einem Wunder fragen, sondern vielmehr nach dem, was in den natürlichen Dingen nach den der Natur einwohnenden Gesetzen auf natürliche Weise geschehen könne. Wenn seitdem die Naturforschung immense Fortschritte gemacht hat, so ist man verpflichtet, die neuen Resultate der Kosmologie zu Grunde zu legen. Ich bin deßhalb um so mehr mit den obengenannten Naturphilosophen, welche bei aller Vorliebe für die scholastische Kosmologie die Lücken und Fehler offen anerkennen, einverstanden, als ich auch zu denjenigen gehöre, welche der neueren, von der empirischen Wissenschaft emancipirten Speculation ziemlich skeptisch gegenüber stehen, ohne mich um die neidischen Nergeleien selbstbewußter Philosophen zu bekümmern. Mit Recht bezeichnet Pesch (1, 43) den Empirismus als den verderblichsten Irrthum, aber mit ebenso viel Recht verwahrt er sich, daß er irgend ein Mißtrauen gegen Sinneserfahrung und Sinnesbeobachtung der Erscheinungswelt hege. „Der Werth der Empirie steht unerschüttert fest.“ Eine Philosophie, die sich auf solider Basis der Empirie erhebt, ist heutzutage die einzige mögliche Philosophie. Diese Disciplin selbst überlasse ich gern ihren besonderen Vertretern. Mir ist es nur darum zu thun, die extremen Folgerungen für die theologische Wissenschaft abzuwehren. Die Wahrheit von

dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, die Lehre von der Schöpfung aus Nichts und von dem Werden und Vergehen der Dinge wären schlecht vertheidigt, wenn sie auf den einzigen Grund der objetciven Bedeutung der realen Möglichkeit begründet wären.

2.

Die altchristlichen Inschriften Afrikas nach dem Corpus Inscriptionum lat. Bd. VIII als Quelle für christliche Archäologie und Kirchengeschichte.

Von Karl Künstle.

A. Einleitung.

1) Ausbreitung des Christentums in Afrika.

Afrika, insoweit es hier als Heimath unserer Inschriften in Betracht kommt, ist stets im antiken Sinne zu nehmen, nämlich als Bezeichnung jener Küstenländer des vierten Welttheils, welche zwischen den Westgrenzen von Cyrene und den Säulen des Herkules gelegen sind. Wann das Christenthum in diesen Ländern zuerst Eingang gefunden hat, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln; nur annähernd kann dieser Zeitpunkt mit Hilfe einiger Väterstellen bestimmt werden. Denn daß das Christenthum in Afrika apostolischen Ursprungs ist, wie Baronius in seinen Annalen beweisen zu können glaubte, gilt heutzutage allgemein für unhaltbar. Wie über diesen Punkt der heilige Augustinus und der Donatist Petilianus dachten, lehrt folgende Stelle: Petilianus sagt bei Augustinus de unitate ecclesiae c. 15: de nobis dictum

est: erunt primi, qui erant novissimi (Matth. 20, 16), ad Africam enim evangelium postmodum venit, et ideo nusquam litterarum Apostolicarum scriptum est, Africam credidisse. Darauf erwiedert Augustinus: esti non essent Judaei et gentes, de quibus hoc scriptum intelligerem, nonnullae barbarae nationes etiam post Africam crediderunt, unde certum sit Africam in ordine credendi non esse novissimam. Während also Petilianus die afrikanische Kirche geradezu für die jüngste hält, corrigirt Augustinus diese Behauptung dahin, daß die Bewohner Afrikas das Christenthum allerdings verhältnißmäßig spät angenommen hätten, daß sie aber doch nicht für die letzten in der Reihe der Bekehrten zu halten seien. Ja Augustinus hätte noch weiter gehen können; zieht man nämlich den regen Verkehr in Betracht, der stets zwischen Rom und Karthago herrschte, und bedenkt man, daß Apgsch. 2, 10 auch solche erwähnt werden, qui habitabant partes Libyae, quae est circa Cyrenen, so kann man mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß schon zu Lebzeiten der Apostel das Christenthum in Afrika vereinzelt Wurzel gefaßt hat. —

Genauere Anhaltspunkte liefern uns zwei Briefe des hl. Cyprian. Dieser schreibt nämlich im Jahr 254 an Quintus (epist. 71) und Jubaianus (ep. 73), daß Agrippinus sehr viele Bischöfe um sich versammelt habe, qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant; und von Augustinus (de un. bapt. contra Petil. 13, 22) erfahren wir, daß die Zahl dieser Bischöfe 70 gewesen sei. Cyprian begleitet jenen Bericht mit folgenden Worten: quando multi iam anni sunt et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae

memoriae viro convenientes in unum episopi plurimi hoc statuerint. Diese Bemerkung führt doch gewiß in den Anfang des dritten oder in das Ende des zweiten Jahrhunderts. Und wenn es um diese Zeit im proconsularischen Afrika und in Numidien schon sehr viele oder näher siebenzig Bischöfe gegeben hat, so dürfte es nicht zu gewagt erscheinen, die Gründung christlicher Gemeinden in Afrika in das Ende des ersten oder doch in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu setzen.

2) Rasch entfaltete sich das christliche Leben in Afrika, wie aus Tertullian ad Scapulam c. 5 zu ersehen ist: quid facies de tantis millibus hominum, tot viris ac feminis omnis sexus, omnis dignitatis, offerentibus se tibi? quantis ignibus, quantis gladiis opus erit? Quid ipsa Carthago passura est decimanda a te? cum propinquos, cum contubernales suos illic unusquisque cognoverit, cum viderit fortasse et tui ordinis viros et matronas, et principales quasque personas et amicorum tuorum vel propinquos vel amicos. Ist in dieser Stelle eine rhetorische Uebertreibung auch nicht zu verkennen, so liefert sie doch den Beweis, daß das Christenthum in Afrika am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts bedeutende Dimensionen angenommen hatte, und zwar nicht nur unter dem gemeinen Volk, sondern auch in den höhern Ständen. Letzteres ergiebt sich auch aus andern Schriften Tertullians, wo er gegen Luxus und Ueppigkeit sein scharfes Wort richtet, und aus den Acten S. S. Perpetuae et Felicitatis, wo erstere genannt wird: honeste nata, liberaliter instituta matronaliter nupta [1]).

1) Ruinart, acta martyrum, edit. Ratisb. p. 138.

Günstig für das Wachsthum der Kirche war der Umstand, daß vor Septimius Severus keine allgemeine Verfolgung über Afrika gekommen war. Wohl hatten die Christen an einzelnen Orten, besonders da, wo römische Beamte ihren Sitz hatten, manches zu leiden, wie aus Tertullian ad martyres und dem liber apologeticus hervorgeht, Schriften, die beide vor dem Jahr 200 entstanden sind; aber eine allgemeine Verfolgung, wie sie schon früher über Italien und die andern römischen Provinzen hereingebrochen waren, erhob sich für Afrika erst um das Jahr 203. Viel Christenblut floß um diese Zeit, besonders unter dem Proconsul Scapula zu Karthago. Die berühmtesten Blutzeugen Afrikas gehören dieser Zeit an, so die 12 scillitanischen Märtyrer, Perpetua und Felicitas mit ihren Genossen.

Wichtig für unseren Zweck ist, zu erfahren, daß in dieser Verfolgung der heidnische Pöbel sich zum ersten Mal an den bis dahin durch das Gesetz geschützten christlichen Begräbnißplätzen vergriff: »areae non sint«, schreit er, »et areae ipsorum non fuerunt« [1]). Wie manche christliche Inschrift mag auf diese Weise verloren gegangen sein!

Doch dauerte die Verfolgung nicht lange, und ein Friede von vierzig Jahren ließ die junge Kirche immer kräftigere Wurzeln schlagen. Ein anderer Umstand, welcher der Entfaltung des Christenthums mächtigen Vorschub leistete, war der, daß es den Christen von den Zeiten des Septimus Severus an möglich wurde, sich als rechtliche Corporation zu constituiren. De Rossi nämlich hat

1) Tert. ad Scapulam cap. 3; vergleiche auch apolog. cap. 37.

für Rom die Thatsache nachgewiesen, daß die Christen sich die Privilegien der vom Gesetz geduldeten collegia tenuiorum [1]) durch Gründung ähnlicher Vereinigungen: collegia (ecclesia) fratrum, zu Nutzen machten. Daß dasselbe auch in Afrika der Fall war, beweist nicht nur Tert. Apologet. cap. 39, sondern auch eine Inschrift, gefunden bei Scherschel in Mauretania Caesariensis (corpus inscript. lat. Vol. VIII No. 9585) mit deutlichen Worten. Doch soll diese Thatsache nur erwähnt werden, insofern sie das Gedeihen des Christenthums förderte, Näheres darüber bei Besprechung der Inschriften selbst. —

Von Neuem war der Friede der Kirche gestört durch Decius. Cyprian floh aus Karthago, und gar manche fielen aus Furcht vor dem Tode vom Glauben ab. Decius starb zwar schon nach kurzer Zeit, aber sein Nachfolger Valerian setzte die Verfolgung fort. Unter diesem litt Cyprian den Märtyrertod, ebenso die afrikanischen Jungfrauen Rufina und Secundina; in Utica wurden 153 Christen in eine Kalkgrube gestürzt (massa candida).

Wiederum trat jetzt für die Kirche Afrikas eine mehr als vierzigjährige Ruhe ein, welche der Verbreitung des Christenthums zwar sehr günstig war, aber auch mannigfache Erschlaffung und Corruption mit sich brachte. Da ließ Gott wie zur Strafe jene längste und furchtbarste Verfolgung hereinbrechen, aus der für Italien gleichsam das Morgenroth einer schönen, glücklichen Zeit herausstrahlte, die aber für Afrika Ursache einer gefährlichen inneren Zerrüttung, des donatistischen Schismas, wurde. Fast 120 Jahre standen sich Katholiken und

1) Mommsen, de collegiis et sodal. rom.

Donatisten feindselig gegenüber, und erst vom Jahr 429 an begann das Schisma allmählig zu schwinden, aber nur um einem neuen Uebel Platz zu machen. In diesem Jahre nämlich fielen die arianischen Vandalen in Afrika ein und wütheten in gleicher Weise gegen Katholiken wie Donatisten. —

Uebrigens scheint die afrikanische Kirche gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts trotz der donatistischen Streitigkeiten und der von den Vandalen drohenden Gefahren ihre höchste Blüthe erreicht zu haben. Dies geht einmal aus der großen Zahl von Konzilien z. Z. des hl. Augustinus hervor, dann aber hauptsächlich aus der großen Masse von Bischöfen, wie wir sie aus den gesta Collationis Carthag. im Jahre 411 kennen lernen: 20 nahmen persönlich an der Collatio Theil, 266 hatten ihre Unterschriften gesandt, 120 hatten sich gar nicht betheiligt und 64 Diözesen waren verwaist. Daraus ergiebt sich für den Anfang des fünften Jahrhunderts die Zahl von 470 bischöflichen Sitzen in Afrika; und nicht viel weniger waren es ihrer z. Z. des vandalischen Königs Hunerich (484). Besonders viele Diözesen haben Africa proconsularis, Byzacena, Numidia, Mauretania Caesar. und Mauretania Tingitana; weniger Bischöfe lassen sich aus Mauretania Sitifensis und am wenigsten aus Tripolitana namhaft machen.

Bedenkt man, daß oben die donastischen Bischöfe nicht mitgerechnet sind, so muß die große Zahl afrikanischer Bischöfe mit Recht auffallend erscheinen. Die Sache wird aber begreiflich, wenn man weiß, daß in Afrika nicht nur die Städte, sondern vielfach auch Dörfer ihren eigenen Bischof hatten.

Nach Vertreibung der Vandalen aus Afrika durch Belisar stellte Justinian die kirchliche Ordnung wieder her. Es schien, als würde das kirchliche Leben in Afrika seine frühere Blüthe wieder erreichen. Denn auf dem Konzil zu Karthago im Jahr 535 unter dem Bischof Reparatus erschienen wieder 217 Bischöfe, und auf dem I. Lateranconzil im Jahr 649 unter Papst Martin I. erfahren wir von 69 Bischöfen aus der provincia proconsularis und von 46 aus Byzacena. Aber jene jugendfrische, widerstandsfähige Kraft war für immer verloren. Denn dem Andrang der Saracenen um die Mitte des 7. Jahrhunderts scheinen die afrikanischen Christen wenig Energie entgegengestellt zu haben; die meisten Bischofssitze und mit ihnen die christlichen Gemeinden versanken spurlos unter den mahomedanischen Waffen. —

Damit sollten nur diejenigen Momente aus der afrikanischen Kirchengeschichte kurz berührt werden, die einerseits zum Verständniß unserer Inschriften wichtig sind, andererseits durch eben diese manche Aufklärung erhalten dürften. —

3) Politische und kirchliche Eintheilung Afrikas.

Während der drei ersten christlichen Jahrhunderte war Afrika in vier politische Provinzen eingetheilt, nämlich in Africa proconsularis oder Zeugitana, Numidia, Mauretania Caesariensis und Mauretania Tingitana. Dies scheint auch die kirchliche Eintheilung zu sein; wenigstens sagt Cyprian ep. 45: fusa est nostra provincia; habet enim Numidiam et Mauretaniam sibi cohaerentes. Allerdings könnte man nach dieser Stelle auch glauben, daß ganz Afrika nur eine kirchliche Provinz

unter dem Metropoliten von Karthago gebildet habe; allein diese Annahme wird hinfällig durch eine Notiz aus demselben Briefe: per Felicianum autem significavi tibi, frater, venisse Carthaginem Privatum veterem haereticum in Lambaesitana colonia ante multos fere annos ob multa et gravia delicta nonaginta episcoporum sententia condemnatum. Darunter ist doch wohl — colonia Lambaesitana liegt in Numidien — eine numidische Provinzialsynode zu verstehen, da sich nicht annehmen läßt, daß man ein allgemeines afrikanisches Konzil in der entlegenen Colonia Lambaesitana abgehalten hätte. Diese Annahme wird noch glaubwürdiger, wenn wir in denselben Briefe Cyprians lesen, daß der genannte Privatus auch von Donatus, dem Vorgänger Cyprians auf dem bischöflichen Stuhl zu Karthago, verurtheilt worden sei. Die obige Stelle ist also so zu verstehen, daß Numidien und Mauretanien auch schon zur Zeit Cyprians besondere kirchliche Provinzen waren, die aber zu Karthago im Verhältniß der Unterordnung standen. Es muß hier noch bemerkt werden, daß in Afrika die Würde des Primas einer Provinz nicht an einen bestimmten Sitz geknüpft war, sondern immer auf den ältesten Bischof in der Provinz überging. Eine Ausnahme davon machte Karthago: der Bischof dieser Stadt war stets Primas von Africa proconsularis und Patriarch — dieser Name kommt zwar für den Bischof von Karthago nicht vor, aber er dürfte doch das Verhältniß am besten bezeichnen — des gesammten Afrika. —

In dieser Eintheilung trat im Anfang des 4. Jahrh. eine Aenderung ein. Von Africa proconsularis nämlich

wurden Byzacena und Tripolitana als selbständige Provinzen abgetrennt, Mauretania Tingitania wird zu Spanien geschlagen und die Provinz Mauretania Sitifensis neu gebildet aus dem westlichen Numidien und aus Theilen von Mauretania Caesariensis. Daß diese neugebildeten Provinzen auch ihren eigenen Primas hatten, ist wahrscheinlich. Für Byzacena ist es gewiß; denn auf dem Konzil zu Karthago unter Gratus a. 348 sagt Abundantius von Hadrumet: in nostro concilio statutum est, ut non liceat clericis foenerari, quod si etiam sanctitati tuae et huic concilio videatur, praesenti placito designetur [1]).

Daraus, daß die Bischöfe von Byzacena eine besondere Synode hielten, geht hervor, daß sie auch einen eigenen Primas hatten.

B. Grundlegender Theil.

I. Sammlung der afrikanischen Inschriften.

Schon im 17. und 18. Jahrh. erfahren wir durch Afrikareisende von Inschriften aus Tunis und Algier, die in Zeitschriften veröffentlicht und beschrieben, oder auch in Museen, wie Lyon, Paris, Madrid als Originale aufgestellt wurden. Doch war ihre Zahl noch sehr gering. Größer wurde die Ausbeute, als mit dem Jahr 1830 Algier französische Provinz wurde, und manche gelehrten Offiziere fleißig nach Inschriften suchten. Delamare allein theilt uns in dem Werke: »Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840—45«, 1200 Inschriften mit. Endlich im Jahre 1850 begann Leon Renier das zerstreute Material zu sammeln und

1) Hard. tom. l. concil. pag. 688.

schloß sein Werk i. J. 1858 mit 4417 Nummern ab [1]). Doch scheint es seiner Arbeit an Vollständigkeit und Gründlichkeit gefehlt zu haben. Im Auftrag der Berliner Akademie der Wissenschaften unternahm es Gustav Wilmanns, ein Schüler Mommsens, die lateinischen Inschriften Afrikas aufs Neue zu erforschen und zu sammeln und bereiste zu diesem Zwecke Afrika in den Jahren 1875 bis 76. Doch ein frühzeitiger Tod ließ ihn seine Arbeit nicht vollenden. Mommsen hat die Forschungen seines Schülers zum Abschluß gebracht und i. J. 1881 als Band VIII des corpus inscriptionum latinarum herausgegeben. Dieses stattliche Werk führt uns die Summe von 10,988 Inschriften vor, jedoch so, daß heidnische und christliche Titel nach ihren Fundorten geordnet unterschiedslos nebeneinander gestellt sind. Es ist also zunächst nothwendig, die christlichen Inschriften herauszusuchen und zusammen zu stellen. Eine solche Zusammenstellung könnte zwar überflüssig scheinen. Ich halte sie aber für nothwendig, einmal um eine feste Grundlage für die folgende Untersuchung zu gewinnen und um dem Leser eine Controle dessen, was ich im Folgenden zu verwerthen gedenke, zu ermöglichen; dann aber hauptsächlich deswegen, um die Gesammtzahl der christlich-afrikanischen Inschriften festsetzen zu können und um jedem, der sich nach mir mit diesen Inschriften befassen will, eine nicht kleine Mühe zu ersparen. Denn während die Summe christlicher Inschriften für Rom, Gallien, Spanien, England schon längst festgestellt ist, hat eine solche Zählung für Afrika noch Niemand unternommen.

---

1) Inscriptions romaines de l'Algérie.

II. Aufzählung der christlichen Inschriften Afrikas.

1) Aus Byzacena:

N. 55—58a, 63, 67, 140, 150, 180—82, 252, 449—64, 572, 586, 603, 618, 670—74, 684, 705 bis 7, 748, 749, 10498, 10509, 10515—18.

2) Aus der provincia proconsularis:

N. 791, 839, 870, 879, 880, 943, 957, 983, 984, 992, ungefähr 70 Fragmente aus Karthago (c. corp. inscript. lat. p. 140—42 und p. 929—30) N. 10522, 1138, 1156, 1163, 1167, 1169, 1169a, 1198, 1202, 1203, 1214, 1246, 1247, 1389, 1390—93, 1434, 1767 bis 69, 10562.

3) Aus Numidien:

N. 2009—19, 2046, 2051, 2079, 2095, 2189, 2215, 2218—20, 2223, 2243, 2245, 2272—74, 2291, 2292, 2308, 2309, 2311, 2315, 2334, 2335, 2398, 2447, 2448, 2492, 2525, 4095, 4321, 4326, 4353, 4354, 4473, 4488, 4671, 4762, 4763, 4770, 4787, 4792—94, 4799, 4807, 4824, 5176, 5187, 5191, 5192, 5229, 5262—65, 5310, 5346, 5352, 5353, 5393, 5488, 5489 bis 94, 5664—66, 5669, 6700, 6960, 7580, 7922—24, 7928, 7933, 7936, 8189—92, 8275, 8292, 8344—48, 8354, 10636—42, 10656, 10664, 10665, 10686—89, 10693, 10694, 10697, 10701, 10706 bis 9, 10711, 10713—15, 10787, 10815, 10862, 10863.

4) Aus Mauretania Sitifensis:

8393, 8397, 8427, 8429, 8431, 8620, sämmtliche Nummern unter 8653a (cf. pag. 737—38) 8700, 8706 bis 9, 8730, 8731, 8757, 8766, 8767, 8767a, 8768

bis 71a, 8805, 8825, 10905, 10927—30, 10932, 10933.

5) Aus Mauretania Caesariensis:

N. 9248, 9255, 9271, 9285, 9286, 9313—14a, 9585, 9586—92, 9594, 9595, 9692—94, 9703, 9708 bis 19, 9731—33, 9751, 9752, 9789, 9793, 9794, 9804, 9808, 9810, 9815, 9821, 9823, 9866, 9867, 9869—71, 9899, 10947; dazu noch 10306 (Meilenstein) 10478,63 (Lampe), 10485,4 (Ring) 10484,7 (Wassereimer).

Nach dieser Zusammenstellung ergibt sich als Gesammtzahl christlich-afrikanischer Inschriften die Summe 408.

Diese verhältnißmäßig geringe Anzahl ist auffallend, wenn man damit die Masse christlicher Titel in Gallien und Italien vergleicht; ich kann mir diese Erscheinung nur dadurch erklären, daß während des donatistischen Schismas und noch mehr unter den Vandalen und Saracenen viele christliche Titel zerstört worden sind. Ich will zwar die angegebene Summe nicht für absolut sicher hinstellen; denn sie begreift nur solche Inschriften in sich, die unverkennbare christliche Merkmale an sich tragen, und ich glaube daher, daß sie sich nicht unbedeutend vermehren ließe, wenn man immer genau den Fundort wüßte, das Original oder eine gute Nachbildung desselben vor Augen hätte. Ferner habe ich aus Mauretanien und Numidien eine ganze Reihe von Inschriften zu verzeichnen, bei denen man mit Recht im Zweifel sein kann, ob sie heidnischen oder christlichen Ursprungs sind; ihr Formular ist im Allgemeinen folgendes:

Memoriae N. N. vixit annis .....
discessit ... mit dem Namen desjenigen,

der das Grab machen ließ (vgl. Nr. 9841, 9846, 9849, 9850, 9874—76 u. s. w.) Bei diesen und manchen andern Inschriften konnte schließlich nur das Fehlen von »in pace«, oder »fidelis« hindern, sie für christlich zu halten; und wenn sie wirklich dem Heidenthum angehören, so muß doch zugegeben werden, daß bei ihnen eine Beeinflussung von Seiten des christlich-epigraphischen Formulars stattgefunden hat.

III. Chronologie unserer Inschriften.

„Wie jedes Denkmal des Alterthums erhält auch eine Inschrift erst dann ihren vollen Werth, wenn es möglich ist, die Zeit ihrer Entstehung mit hinreichender Gewißheit oder wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmen" [1]). Aber bekanntlich tragen die wenigsten Inschriften ein bestimmtes Datum; unter 11,000 stadtrömischen sind 1347 und unter 720 gallischen 147 datirt. Noch ungünstiger ist das Verhältniß zwischen datirten und undatirten Inschriften in Afrika: unter ca. 400 tragen nur 32 ein bestimmtes Datum.

1) die Rechnung nach Consulatsjahren.

Sie begegnet uns mit Sicherheit nur einmal auf einem christlichen Titel: N. 8630 (Consulatu Herculani a. 452). Man darf sich jedoch über die spärliche Anwendung dieser Zeitrechnung nicht wundern, denn es ist eine von Mommsen-Wilmanns zunächst für die heidnischen Inschriften Afrikas festgestellte Thatsache, daß nach dem Jahr 338 die Rechnung nach Consulatsjahren fast gar nicht mehr gebraucht wird; und N. 8630 aus dem Jahr 452 scheint von dieser Regel die einzige Ausnahme zu

1) Kraus, Roma sotteranea pag. 427.

machen. Spuren derselben Datirung tragen zwar noch N. 8192 und 9313, welcher Zeit sie aber angehören, läßt sich bei ihrem fragmentarischen Charakter nicht mehr bestimmen.

2) Rechnung nach der Regierungszeit vandalischer Könige.

N. 2013 berichtet von dem Tode eines fünfjährigen Knaben Quodvultdeus, der im 7. Jahre des Königs Guntamund oder Trasamund (es fehlt der erste Theil des Namens) geboren ist und im 12. Jahr desselben Königs starb. Die Inschrift fällt also entweder in das Jahr 496 oder 508. N. 10516 gehört dem 4. Jahre des Königs Hilderich, also dem Jahr 527 an.

3) Die Indictionen.

Man führt den Ursprung dieser Rechnung in die Zeit des Kaisers Constantin oder Constans zurück. Nach den Untersuchungen des de Rossi über diesen Gegenstand erscheinen sie auf Inschriften überhaupt seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, in Rom zum erstenmal seit 517. Bis um die Mitte des 6. Jahrhunderts ist die Angabe der Indiction mit der des gleichzeitigen Consulats begleitet, und erst von diesem Zeitpunkt ab erscheint die bloße Indiction. Ich finde sie auf unsern Inschriften 24 mal; merkwürdiger Weise findet sie sich auf heidnischen nie.

Ind. I auf N. 453, 457, 1115, e. II auf N. 460, 5488, 5491. III auf N. 10932. IV auf N. 311. VI auf N. 57. VII auf N. 56. VIII auf N. 451, 10518. IX auf N. 5229. X auf N. 452, 10636.

XI auf N. 5489. XII auf N. 10638. XIV auf N. 5264, 10641. XV auf N. 7924, 10637 ?? auf N. 2018 add. 5263 und 10547. Die Datirung aller dieser Inschriften durch die Indiction ist aber eine rein illusorische, weil sie auf sämmtlichen allein ohne Angabe des gleichzeitigen Consulats erscheint. Aus diesem Umstande darf man aber gleichwohl nicht, wie in Rom, so auch für Afrika annehmen, daß sie sämmtlich der zweiten Hälfte des 6. oder gar dem 7. Jahrhundert angehören. Denn, wie schon oben bemerkt wurde, erscheint die Angabe der Consulatsjahre in Afrika nur noch ausnahmsweise nach dem Jahr 338 n. Ch.

4) Lokaläre n.

a. die karthagische.

Auf karthagischen Münzen findet sich als Anfangstermin einer eigenen Zeitrechnung das Jahr 534 angenommen, also das Jahr, in welchem Belisar die Vandalen von dort vertrieb. Sie findet sich auch auf einer unserer Inschriften angewendet: N. 5262 spricht von einer Aprilia fidelis, die anno XXIIII Kartaginis, also 557 p. Chr. gestorben ist.

b. die aera Mauretana.

Sie beginnt mit dem Jahre 40 n. Ch., in welchem Jahr Mauretanien römische Provinz wurde. 31 Inschriften sind auf diese Weise datirt, wovon jedoch 3 (N. 8637, 9716, 9870) fragmentarisch sind, so daß sich das Jahr nicht mehr erkennen läßt. Der älteste hierher gehörige Titel ist N. 9708; er fällt in das Jahr 285 der Provinz, also in das Jahr 324 unserer Zeitrechnung und feiert die Grundsteinlegung einer christlichen

Basilika im heutigen Orléansville am Fluße Chinalaph; N. 9708 ist zugleich die älteste aller datirten Inschriften des christlichen Afrika; es folgen hier die übrigen Titel mit der mauretanischen Aera in die christliche Zeitrechnung übergesetzt:

In das Jahr 345 gehört N. 9793, in d. J. 357 g. 9693, in d. J. 360 g. 10927, in d. J. 405 g. 8638, 8639, 8642, 8648, in d. J. 406 g. 8644, 9715, in d. J. 414 g. 9718, in d. J. 415 g. 8649, in d. J. 418 g. 9804, in d. J. 419 g. 8641, in d. J. 430 g. 9871, in d. J. 440 g. 8634, in d. J. 442 g. 9751, in d. J. 450 g. 9752, in d. J. 452 g. 8630, in d. J. 461 g. 9731, in d. J. 468 und 474 g. 9713, in d. J. 469 g. 9732, in d. J. 471 g. 9733, in d. J. 475 g. 9709, in d. J. 485 g. 9734, in d. J. 495 g. 9286, in d. J. 536 g. 9869, in d. J. 577 g. 9746, in d. J. ?? g. 8637, 9716, 9870.

5. Das Datum der einzelnen Tage wird allgemein durch Calenden, Iden und Nonen angegeben. Nur ein Titel macht davon eine Ausnahme, nämlich N. 8630, der auch als der einzige eine Consulatangabe hat. Statt III. ante Nonas August. lesen wir hier: die III. mensis Augusti. Da aber die Zählung der Monatstage nach unserer heutigen Sitte allgemein in eine spätere Zeit gesetzt wird — N. 8630 fällt in das Jahr 452 — so vermuthet der Herausgeber des corpus Inscr. lat. t. VIII, daß die III. mensis Augusti erst später hinzugefügt worden sei. — Dieselbe Inschrift hat als Bezeichnung des Wochentags den christlichen Namen: dies dominica; de Rossi hat ihn in Rom zum ersten Mal im Jahre 404 gefunden. Der Samstag wird sabbata

genannt in N. 2013 aus dem 12. Jahr des Königs Guntamund oder Trasamund, also 496 oder 508.

IV. Die undatirten Inschriften.

1) So gering die Zahl der datirten Inschriften auch ist, so gestatten sie uns doch, einen Rückschluß auf die undatirten zu machen. Denn man ist doch berechtigt, die Inschriften, welche dieselben Eigenthümlichkeiten aufweisen, die nach Inhalt und Form ähnlich sind, derselben Zeit zuzuweisen. Die beiden größten Vertreter der christlichen Archäologie der Gegenwart, de Rossi und Le Blant, haben die Entwicklung der christlichen Epigraphik und die Gesetze, nach denen dieselbe vor sich ging, genau nachgewiesen. Und ich trage kein Bedenken, dieselben, da sie dem überall gleichen christlichen Geiste entwachsen sind, auch auf die christlichen Inschriften Afrikas anzuwenden. Nach den beiden genannten Gelehrten entwickelte sich die christliche Epigraphik in 4 Phasen.

Die erste fällt in die Zeit der Verfolgungen. Wie die altchristliche Kunst, so tritt auch die christliche Epigraphik noch ganz im Gewande des Heidenthums auf. Ein christliches Formular existirt noch nicht. Die ältesten Christen fassen ihre Epitaphien noch ganz wie die Heiden ab, nur daß sie Ausdrücke vermeiden, die exclusiv heidnisch sind; nur ein Wort, wie »in pace« oder »fidelis« oder auch ein Symbol verräth den christlichen Charakter. Die Angabe des Todestages als eines Tages der höchsten Trauer und der Erinnerung nicht werth, wird nach heidnischer Sitte weggelassen. Regelmäßig werden die Zurückgelassenen und diejenigen, welche das Grab machen

ließen, genannt. Eine Inschrift [1]) aus dieser Zeit haben wir wahrscheinlich in N. 870:

Pescennia Quodvultdeus,
honestae memoriae femina,
bonis natalibus nata,
matronaliter nupta, uxor casta,
mater pia, genuit filios III
et filias II vixit annis XXX etc. . .
. . . .
. . . .
Marcellus proconsul conjugi . . .

Morcelli [2]) ist der Ansicht, daß dieser Marcellus der Proconsul Afrikas vom Jahr 227 war und daß unsere Inschrift in ungefähr dieselbe Zeit gehört. De Rossi [3]) kann diese Ansicht zwar nicht ganz theilen, hält aber auch dafür, daß unser Titel »valde antiqua« sei. Das einzige Merkmal das auf den christlichen Charakter der genannten Inschrift schließen läßt, ist der Name Quodvultdeus, und wir haben allen Grund diesem Merkmal zu vertrauen, denn nicht ein einziges Mal läßt er sich bis jetzt auf offenbar heidnischen Inschriften nachweisen.

Selbständig wird das epigraphische Formular der Christen erst in der zweiten Phase seiner Entwicklung gegen Ende des 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. Die Inschriften dieser Zeit zeichnen sich durch eine lakonische Kürze aus; sehr häufig begegnet man dem Monogramme und kurzen, kräftigen Akklamationen (vivas in Deo). Man kann in dieser Phase einen bewußten, energischen Bruch mit den heidnischen Traditionen er-

---

1) Der Raumersparniß wegen wurden die Inschriften in kleinen Lettern gesetzt. Die Red.

2) Africa christiana tom. II pag. 91.

3) Spicilegium Solesm. IV pag. 507.

blicken. Ihr gehören wahrscheinlich an: N. 586, 719, 1092, 2215, 4824. 5265, 10509, 10693, 10694, 10697, 10947 u. a. — Die 3. Phase fällt in das Ende des 4. und in die 3 ersten Viertel des 5. Jahrh.; sie beginnt wieder aufzubauen, was die vorige niedergerissen hatte, aber freilich in christlichem Geiste. Das Monogramm wird häufiger, besonders in der Form ⳩ mit *A ω* begleitet; und seit Beginn des 5. Jahrh. kommt häufig auch die crux nuda (+) vor. Die Eingangsformeln lauten kurz und einfach: hic iacet (N. 8638 8639, 8642, 8648, 8649); hic quiescit, requiescit (in pace), oder memoriae mit dem Namen des Beigesetzten auf vielen mauretanischen Inschriften aus dem Anfang des 5. Jahrh. Ausdrücke für das Scheiden aus dieser Welt sind: recessit, precessit nos in pace dominica, decessit, discessit. Gemäß der evangelischen Forderung der Losschälung von der Welt fehlen die Angaben der Abstammung, der bürgerlichen Stellung und des Gewerbes. Aber auch von heidnischer Beeinflussung ist das christliche Formular noch nicht ganz frei, denn der Todestag wird oft nicht angegeben und die Namen derjenigen noch erwähnt, die das Grab machen ließen.

Die 4. Phase dürfte für Afrika schon um das Jahr 475 beginnen; sie ist ganz besonders charakterisirt durch feierlich-schwülstige Eingangsformeln: hic requiescit sanctae memoriae (N. 9709 anno 475); bonae memoria (N. 9713 anno 474; ebenso in N. 10636—38). Das Formular der christlichen Epigraphik ist vollständig ausgebildet. Der Todestag, ja oft die Stunde,

wird regelmäsig angegeben. Der Eltern und derer, die das Grab machen ließen, geschieht fast niemals mehr Erwähnung. Vor der ersten Zeile steht meist ein einfaches Kreuz (+). —

2) Diese allgemeinen, inneren Kriterien für die Zeitbestimmung einer Inschrift werden noch unterstützt durch folgende, fast überall zutreffende Einzelnheiten. De Rossi und Le Blant sehen einen durchaus zuverlässigen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung in der Angabe derjenigen, die das Grab machen oder den Titel setzen ließen. Ersterer findet sie in Rom zum letzten Mal i. J. 408, letzterer für Gallien i. J. 470; auch in Afrika finde ich sie im 5. Jahrh. nur einmal auf einer datirten Inschrift: N. 9751 (a. 442). Ich glaube also auch für Afrika nicht fehl zu gehen, wenn ich jede Inschrift mit der genannten Angabe vor oder noch in die erste Hälfte des 5. Jahrh. setze, so lange dies nicht positive Gründe hindern. Diesem Verfahren scheint aber N. 9896 aus dem Jahr 536 entgegenzustehen:

Fig. 5. Fig. 3. Fig. 5 [1]).
Mem. Julius Donatus
paterfamilias, cui fili
fecerunt domum
eternalem etc. . .

Allein diese Inschrift ist nur insofern zu den christlichen zu rechnen, als sie das Monogramm Christi an der Spitze trägt; im Uebrigen ist ihr Inhalt durchaus heidnisch. Denn es entspricht doch gewiß nicht der christlichen Anschauung, im Grab eine ewige Wohnung zu sehen. Vielleicht ist das Monogramm erst später hinzugefügt worden. —

1) Die Zahlen deuten die unten S. 80 abgedruckten Figuren an.

Wichtig für die chronologische Bestimmung ist das System der Namengebung. Die tria nomina: nomen, praenomen und cognomen finden sich auf christlichen Inschriften überhaupt selten, weil dieser Gebrauch mit dem Jahr 300 fast gänzlich aufhört, in Afrika gar nicht. Von dem genannten Zeitpunkt an sind zwei Namen üblich, und während in Italien schon gegen Ende des 4. Jahrh. an Stelle der zwei Namen einer tritt, finden sich in Afrika noch im 5. Jahrh. zwei und ein Name in gleicher Weise nebeneinander gebraucht. Zwei Namen haben z. B. noch: N. 8641 (a. 419), 9871 (a. 430), 9751 (a. 442), 9732 (a. 469), 9733 (a. 471); ein Name dagegen ist gebraucht in N. 10927 (s. 360), 8638, 8639, 8642, 8648 sämmtlich aus dem Jahre 405; N. 8644 (a. 406), 9804 (a. 418), 8634 (a. 440), 9731 (a. 461) u. s. w.

Dieselbe Gesetzmäßigkeit in der Aufeinanderfolge und darum einen Anhaltspunkt für die chronologische Bestimmung zeigen die Ausdrücke für die Beisetzung der Verstorbenen und für das Scheiden aus dieser Welt. So erscheint depositio in Gallien zum ersten Mal zwischen 334 und 405, in Afrika im J. 360 auf N. 10927 und auf folgenden undatirten Inschriften: N. 8700, 10638, 8652; häufiger als das Substantiv ist das Particip depositus gebraucht, freilich nie auf einer datirten Inschrift (N. 2016, 459, 879, 1087, 1103, 1167, 1169a, 5488, 5489, 10636—38 u. s. w.) Wenn aber auch keine der Inschriften mit depositus datirt ist, so berechtigt doch das Ensemble ihres Formulars zu der Annahme, daß depositus in seiner Anwendung auf depositio gefolgt ist und daß die In-

schriften depositus meist dem 5. Jahrhundert angehören.

Nicht genau läßt sich das Verhältniß der einzelnen Ausdrücke für das Sterben bestimmen. Sehr alt scheint das freilich nicht specifisch christliche discesit zu sein; auf einer heidnischen Inschrift (N. 3862) lese ich es schon im Jahr 302 n. Chr. Der Gebrauch desselben ist bei den Christen sehr häufig und erhält sich im 5. und 6. Jahrh.

Die in Afrika sehr beliebte Formel precessit nos (in pace dominica) finde ich zuerst im J. 345 auf N. 9793 und noch im 5. Jahrh. auf N. 9709 (a. 475) und N. 9713 (a. 468). Das in Afrika seltene recessit kommt auf datirten Inschriften nicht vor dem J. 440 auf N. 8634 vor, erhält sich aber noch im 6. Jahrh.: N. 5262 (a. 557), während es in Gallien nach 409 verschwindet. Obiit erscheint in Gallien vom Jahr 422 an, in Afrika um 419.

Als paläographisches Hilfsmittel für die Zeitbestimmung sei erwähnt, daß für *D* in Afrika schon im Jahr 418 (N. 9804) die griechische Form *Δ* eintritt, während in Gallien erst von 586 an dasselbe sich nachweisen läßt; ferner wird in Afrika für *E* die Form Є ebenfalls schon um 418 (N. 9804) gebraucht, in Gallien jedoch erst vom J. 527 an. —

Auch im Gebrauch der nur ungefähren Altersbestimmung durch plus minus geht Afrika Gallien voran. Während Le Blant diesen Gebrauch vor 511 nicht nachweisen kann, begegnet er uns in Afrika bereits im J. 405 (N. 8642).

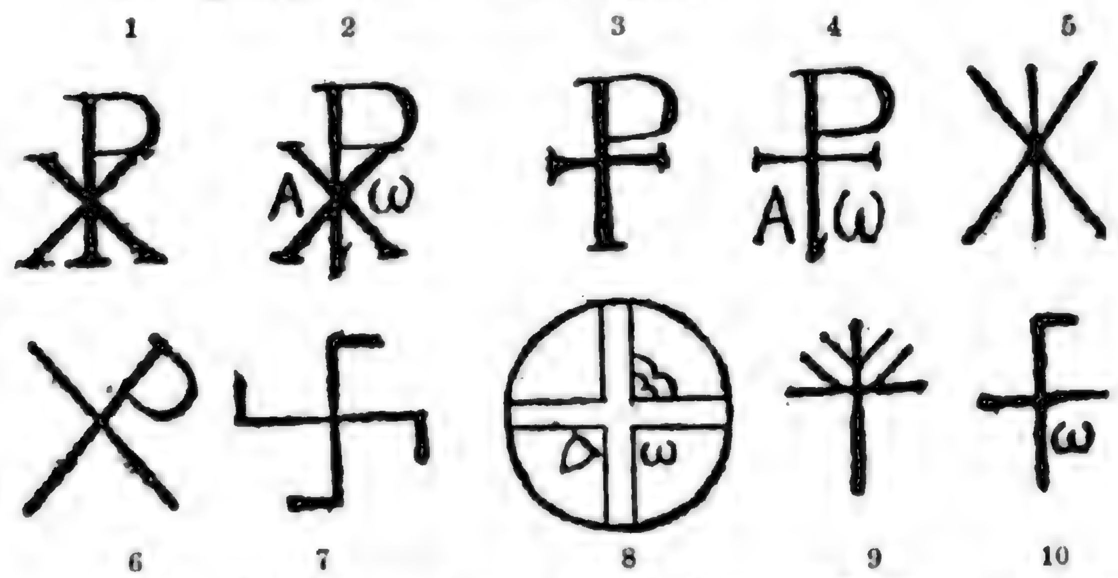
3) Als letztes und wichtigstes Hilfsmittel der Zeit=

bestimmung undatirter Inschriften nenne ich die christlichen Symbole.

Jenes älteste und interessanteste Symbol, der Fisch, kommt nur einmal auf unsern afrikanischen Inschriften vor und zwar auf einer datirten Inschrift aus dem Jahr 357 (N. 9693). Das eben so alte Symbol des Ankers finde ich gleichfalls nur einmal (denn in N. 10626 sehe ich mit de Rossi keinen Anker, sondern eine luna crescens), nämlich in N. 10641. Da aber vor der ersten Linie die crux nuda steht und als Zeitbestimmung die (bloße) Indiction gebraucht ist, so dürfte der genannte Titel trotz des Ankers erst dem 5. Jahrh. angehören. Wenn das vereinzelte Vorkommen der genannten Symbole uns auch keinen Rückschluß auf andere undatirte Inschriften gestattet, so beweist ihre Seltenheit doch indirekt, daß die afrikanischen Inschriften den römischen an Alter bedeutend nachstehen.

Reichlich vertreten jedoch sind auf unsern Inschriften Monogramm und Kreuz.

Die Hauptformen sind folgende:



Das Vorkommen der verschiedenen Formen in den einzelnen Inschriften soll durch nachstehende Uebersicht

veranschaulicht werden, bei der, wie auch bei den weiter folgenden Stellen, mit Zahlen auf die obige Zusammenstellung verwiesen wird.

	datirt	undatirt
Fig. 1.	N. 8649 (a. 415)	N. 55, 67, 150, 586, 748, 791, N. 1086, 1092, 1202, 1393, 2215, N. 2311, 2447, 4763 4792, 4824, N. 5265, 5664, 5665, 6700, N. 8429, 8637, 8640, 8643, N. 10306, 10478,68, 10509, N. 10693, 10694, 10697. —
Fig. 2.	N. 8641 (a. 419) N. 9715 (a. 406)	N. 749, 1156, 1246, 2189, 2272, N. 2334, 5176, 6960, 8427, N. 8707, 8709, 8730, 8757, N. 9714, 9717, 10686, 10688. — N. 10697, 10932, 10933.
Fig. 3.	N. 9869 (a. 536)	N. 457, 464, 706. N. 1390, 1769, 2219, 2220, 2492, N. 4353, 8650, 9863, 10636, N. 10689, 10714.
Fig. 4.	N. 1434 (a. 565 bis 68) N. 10516 (a. 527)	N. 453, 670, 672, 1105, 1247, N. 2519, 4671, 4762, 4799, N. 5669, 9590, 9591, 10665, N. 10713.

Fig. 5 N. 2315; Fig. 6 N. 10522; A X R ω N. 9716.

Die crux nuda.

	datirt	undatirt
+ vor der ersten Linie auf Monumentalinschriften.	N. 10498 (a. 565 bis 78)	N. 2095, 2389, 5353, N. 7923, 7924, 8805.

	datirt	undatirt
+ innerhalb des Textes.	N. 8644 (a. 406)	N. 449, 451, 460, 1088, N. 1097, 1099, 1106, 1108, N. 1116, 1169, 1259, 1767, N. 4473, 5394, 8275, 8645, N. 10538, 10549, 10708, N. 10757, 10482, 4, 5, 6, 10964, N. 10965, 4470.
+ zu Anfang der ersten Zeile auf Grabschriften.	N. 2245, (a. 578 bis 79) N. 5262 (a. 557) N. 8634 (a. 440) N. 9871 (a. 430)	N. 452, 454, 456, 707, N. 1111, 1202, 2009, 2015, N. 2016, 2220, 5191, 5193, N. 5229, 5264, 5489, 5491, N. 5492, 5493, 8635, 8651, N. 8653, 9248, 9867, 9870, N. 10517, 10518, 10641. —

Eigenthümliche Variationen der Kreuzesform zeigen N. 5192 und 1908 (?) Fig. 7. Fig. 8 auf N. 450, 455, 458, 671, 674. Fig. 9 (mit *ω* und *Α* unter dem Querstrich) auf N. 705.

Die Form des griechischen Tau als Kreuzeszeichen läßt sich deutlich erkennen auf N. 56, 1138, 5492.

So zahlreich also Monogramm und Kreuz auch vorkommen, so sind beide doch selten auf datirten Inschriften. Dennoch glaube ich folgendes Resultat aus der Zusammenstellung entnehmen zu können: Die älteste Form des Monogramms ist auch für Afrika Fig. 1; wenn dieselbe auch erst im Jahr 406 datirt sich findet, so ergiebt sich doch aus inneren Gründen aus den Nummern 586, 791, 1092, 2219, 4824, 5265, 10509, 10693, 10947, daß Fig. 1 schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. in Afrika üblich war. Diese Form hat sich dann im 5. Jahrh. neben Fig. 3 erhalten, und im 6. Jahrh. ist letztere Form

ausschließlich im Gebrauch. Interessant ist das Resultat aus obiger Zusammenstellung für die crux nuda. Während sich das Kreuz innerhalb des Textes auf römischen Inschriften mit Sicherheit erst um das Jahr 407 und in Gallien um 448 nachweisen läßt, begegnet uns dasselbe in Afrika schon im J. 406 (N. 8644), und noch mehr, während sich in Rom das Kreuz zu Anfang der Grabschrift auf datirten Inschriften erst vom J. 450 und in Gallien von 503 an findet, zeigt sich dieselbe Erscheinung in Afrika schon im J. 430 (N. 9871) und 440 (N. 8634).

Le Blant hat zwischen den gallischen und römischen Inschriften eine interessante Gesetzmäßigkeit nachgewiesen, wornach dieselben Eigenthümlichkeiten auf gallischen Inschriften immer ein halbes oder ganzes Jahrhundert später auftreten als in Rom. Erlauben mir nun auch die geringe Anzahl der datirten Inschriften und der Umstand, daß die ältesten datirten Titel (aus Mauretanien) keine Symbole tragen, nicht, ein ähnliches Gesetz zwischen Rom und Afrika nachzuweisen, so glaube ich doch, daß ein solches bestanden hat, und zwar in der Weise, daß dieselben Eigenthümlichkeiten in Afrika immer einige Decennien später als in Rom, aber früher als in Gallien üblich wurden. —

C. Verwerthung unserer Inschriften für die christliche Archäologie.

I. Archäologie der kirchl. Verfassung.

Das Fundament der gesammten Verfassung der Kirche bildet die Unterscheidung ihrer Mitglieder in zwei

Klassen: in die Angehörigen der Hierarchie und in die Gläubigen, Klerus und Laien.

1) Die kirchliche Hierarchie.

Beinahe von allen Stufen der Hierarchie finden sich Spuren in unsern Inschriften.

a) Was zunächst die Bischöfe betrifft, so habe ich schon oben bemerkt, daß die Zahl derselben in Afrika sehr groß war, wie sich hauptsächlich aus den Gesta collationis Carthag. vom J. 411 und der Notitia episcoporum aus der Zeit des Vandalenkönigs Hunerich ergiebt.

Folgende Inschriften erwähnen Bischöfe: N. 879 aus M'Hammedia,

Romanus episcopus in pace depositus
XI Kalend .... Rusticus episcopus
in pace depositus Kalend I....
Exitiosus episcopus in pace depositus
VIII Kalend. decembres

Blampignon [1]) schreibt diese Inschrift irrthümlicher Weise Karthago zu.

N. 2009 aus Theveste (Numidien):

Fig. 10.

hic in pace requiescit sancte memorie
Palladius episc. vixit annis LII ex quibus
vixit in epis [copatu] annis XII.

N. 2079 aus der Nähe der genannten Stadt:

in nomine Domini Dei nostri atque
Salbatoris Jhesu Christi. Temporibus
biri [viri] beatissimi Faustini episcopi
sancte memorie haec munitio fundata
Masticiana ex sumptu proprio fecit.

---

1) De sancto Cypriano et de primaeva Carthag. ecclesia pag. 44.

N. 2291 aus Bagai (Numidien):

ex memorialibus viro h[onestissimo]
I. Cypriano — — — — episcopo
Bagaiensi ....

Aus der Provinz Mauretania Caesariensis: N. 9286 aus Tanaramusa (Ternamusa, heute Mouzaiaville),

— — — multis exiliis saepe probatus
et fidei catholicae ad sertor dignus inventus
inplevit in episcopatu annos XVIII menses II
dies XII et oscisus est in bello Maurorum
et sepultus est die VI Idus Maias anno
provinciae CCCMVI [p. Chr. 495]

Der obere Theil dieser schönen Grabschrift ist weggebrochen, so daß wir den Namen des so sehr gepriesenen Bischofs nicht erfahren; sehen wir zu, ob er sich nicht noch finden läßt. Unter den von Hunerich im J. 484 [1]) nach Karthago berufenen Bischöfen findet sich auch einer von Tanaramusa, also der Heimath der in Rede stehenden Inschrift, mit Namen Donatus, der von Hunerich bei jener Gelegenheit in das Exil geschickt wurde. Guntamund, der Nachfolger Hunerichs, der den Katholiken im allgemeinen freundlich gesinnt war, ließ die verbannten Oberhirten gegen 490 wieder zurückkehren. Der in unserer Inschrift genannte Bischof starb im J. 495, nachdem er 18 Jahre sein Amt verwaltet hatte, folglich war er um 484 schon Bischof von Tanaramusa und »multis exiliis saepe probatus« paßt auf ihn. Es bleibt somit

---

1) cf. Notitia episcoporum, vollständiger Titel: Notitia provinciarum et civitatum Africae; incipiunt nomina episcoporum catholicorum diversarum provinciarum, qui Carthaginem ex praecepto regali venerunt pro reddenda ratione fidei die Kal. Febr. anno VIII regis Hunerici, bei Ruinart, Historia persecutionis Vandal. Paris 1694.

kein Zweifel, daß der unbekannte, treffliche Bischof unserer Inschrift mit dem in der Notitia episcoporum erwähnten Donatus von Tanaramusa identisch ist.

Von einem Bischof desselben Ortes zeigt Spuren N. 9287, aber sein Name läßt sich aus dem Fragmente nicht mehr erkennen.

N. 9703 aus Quiza,

in nomine Domini Salvatoris
sancto Vitaliano episcopo
Ulpiana cum suis
Christo iubente fecit

N. 9709 aus dem heutigen Orleansville,

hic requiescit sanctae memoriae
pater noster Reparatus episcopus
qui fecit in sacerdotium annos VIIII
menses XI et precessit nos in pace
die undecimu Kal. August provinciae
CCCCXXX et sexta [p. Chr. 475]

Auf einem Capitäl liest de Rossi (N. 10714):

Adeodatus episcopus fecit.

Bischöfe erkenne ich noch in folgenden Inschriften: N. 8630 aus Sitifis.

in hoc loco sancto depositae sunt
reliquiae sancti Laurenti martiris
die III mensis Aug. cons. Herculani
N. C. die dominica dedicante Laurentio
V. V. S. P. mor Dom. anno pro-
vinciae CCCCXIIII [p. Chr. 452] amen.

V. V. S nach de Rossi = viro venerabili sacerdote. N. 9711 zu Orleansville ein opus tesselatum, d. h. kleine Steine, von denen jeder einen Buchstaben trägt, sind in der Weise mosaikartig angebracht, daß sie ein Rechteck bilden, in welchem man von der Mitte ausgehend nach allen Richtungen hin lesen kann:

Marinus sacerdos.

N. 8634 zu Sitifis,

hic iacet antistes sacerdosque
Novatus ter denos et septem sedis
qui meruit annos precessit
die X Kal. Septb. provinciae CCCCI
[p. Chr. 440]

Diese drei mit sacerdotes bezeichneten kirchlichen Personen halte ich ebenfalls für Bischöfe, einmal weil sacerdos in erster Linie ein Prädicat des Bischofs war [1]), dann wird in N. 9709 von dem Bischof Reparatus analog den Ausdrücken in N. 2009 vixit in episcopatu und in N. 9286 inplevit in episcopatu, fecit in sacerdotium gebraucht, es muß also sacerdotium und episcopatus promiscue gebraucht worden sein. Daß endlich unter dem sacerdos Novatus in N. 8634 ein Bischof zu verstehen ist, beweist das Prädicat antistes, das immer nur Bischöfen beigelegt wird. Zur Gewißheit wird meine Behauptung wenigstens in Bezug auf Novatus durch den Umstand, daß in den Gesta collationis [2]) ein Bischof Novatus von Sitifis, dem Fundorte unserer Inschrift, genannt wird, und da unser antistes sacerdosque sein Amt von 403—440 inne hatte, so bleibt kein vernünftiger Zweifel, daß beide Personen identisch sind.

Derselbe Novatus begegnet uns als Abgesandter der Provinz Mauretania Sitifensis auf dem Konzil zu Karthago im Jahr 419 [3]). Daß derselbe Novatus i. J. 428 noch am Leben war erkennt Morcelli [4]) aus einem

1) cf. Forcellini Lexicon lat. ed. de Vit. ad verbum »sacerdos« und Du Cange mit den dort angeführten Stellen.

2) Cognitio I, 143.

3) Hardouin, concil. tom. I pag. 1249.

4) Africa christiana tom. I pag. 283.

Brief des hl. Augustinus [1]) aus dem J. 428, worin er des Novatus gedenkt. Wäre ihm unsere Inschrift zugänglich gewesen, so hätte er daraus erkennen können, daß Novatus sein bischöfliches Amt noch 12 Jahre über jenen Zeitpunkt hinaus verwaltet hat. So bestätigen und präcisiren die Inschriften die litterarischen Angaben.

Von den genannten sacerdotes ist wohl zu unterscheiden der in N. 8348 erwähnte Adeodatus sacerdotalis, in welchem man auch schon eine kirchliche Person erkennen wollte. Da es aber mit dem Adeodatus eine ähnliche Bewandtniß hat, wie mit den aus zwei afrikanischen Inschriften bekannten flamines perpetui christiani (N. 450 u. N. 10516) und man auch diese für Glieder der kirchlichen Hierarchie gehalten hat [2]), so will ich diese beiden der Uebersicht halber gleich hier mit behandeln. Die 3 Inschriften lauten:

N. 8348 aus Cuicul (Numidien),

Tulius Adeodatus Sacerdotalis
votum complevit

N. 450 zu Ammädara (Byzacena),

Fig. 8.

Astius Vindicianus
vir clarissimus et
flamen perpetuus

und ebendaselbst N. 10516,

(Palme) Fig. 4. (Palme)

Astius Mustelus flamen
perpetuus christianus vixit annis
LXXII quievit VII Id. Decembr.
anno IIII D. N. Regis Ilderich [p. Chr. 527]

1) Epist. 229.

2) Vergl. die Anmerkung zu N. 450 im Corpus incript. lat. Vol. IIII.

Sacerdotalis und flamen perpetuus sind durchaus heidnische Termini; ersteres bezeichnet eine Person, welche das heidnische sacerdotium in der Provinz verwaltete, und flamines sind die für den Cult der einzelnen Gottheiten besonders bestimmten Priester; aber nicht nur die Gottheiten, sondern auch die vergötterten, lebenden oder todten Kaiser hatten ihre eigenen flamines — flamines perpetui genannt. Wie sehr verbreitet dieses Institut auch in Afrika war, zeigen die Indices unseres corpus inscriptionum p. 1086. — Nichts destoweniger haben wir es in den drei angezogenen Titeln mit Christen zu thun. Denn einmal wird Adeodatus schon durch seinen Namen unzweifelhaft als Christ bezeichnet, dann befand sich sein Epitaph, wie das der beiden Astii, in einer christlichen Basilika. Dazu kommt, daß N. 450 und 10516 mit Kreuz und Monogramm geziert sind und Astius Mustelus das Prädicat christianus führt. Aber frage ich mit Scagliosi [1]), wie konnten die Christen ein solches Priesteramt erlaubter Weise übernehmen? Daß die beiden Astii und Adeodatus, denen die Ehre, in einer christlichen Basilika beerdigt zu werden, erwiesen wurde, nicht Priester heidnischer Gottheiten sein konnten, liegt auf der Hand, zumal solche Ämter zu übernehmen, den Christen durch Kirchen- und später auch durch Staatsgesetze verboten war. Einen Schritt vorwärts führt uns die Thatsache, daß nach der Regierung des Septimius Severus mit dem flaminium perpetuum an einigen Orten das Amt der Curatio reipublicae verbunden wurde. Daß dies auch in Afrika der Fall war, zeigen die heid-

1) Kraus, Realencyklopadie pag. 532.

nischen Inschriften N. 1289, 2243, 5358 und manche andere aus dem 4. Jahrh. Aber auch noch unter den christlichen Kaisern bestand das Amt der flamines sacerdotales fort, wie aus vielen Stellen des Codex Theodosianus [1]) und der vierten Novelle des Marcian aus dem J. 454 hervorgeht. Ich denke mir also die Sache so: der Namen flamen perpetuus hatte sich in die christliche Zeit hinein erhalten, obgleich das ursprüngliche Amt, von dem sie den Namen hatten, in Wegfall gekommen war und ihnen nur noch die Curatio republicae oblag. Ungescheut können wir also in Betreff des Adeodatus und der beiden Astii behaupten, daß in den Zeiten des 5. und 6. Jahrh. die Ausdrücke sacerdotalis und flamen perpetuus ohne irgend welche Beziehung zum Priesteramte, von dem sie genommen sind, gebraucht werden, sondern eine hervorragende staatliche Rangstufe bezeichnen. Freilich noch im Anfang des 4. Jahrh. wäre eine solche Bezeichnung eines Christen wegen der großen Gefahr des Götzendienstes und Ärgernisses nicht möglich gewesen. Aber da im 6. Jahrh. das Heidenthum fast gänzlich verschwunden war, wußte offenbar jedermann, daß sacerdotalis und flamen perpetuus bloße Adels- oder Amtstitel seien, und vielleicht war man sich ihrer ursprünglich heidnischen Bedeutung gar nicht mehr bewußt [2]).

Die flamines perpetui erinnern an eine Stelle bei Optatus von Mileve, De schismate Donatistarum [3]):

1) cf. die bei Kraus, Realencyklopädie, angezogenen Stellen S. 532.

2) Kraus, Realcyklopädie S. 533 und de Rossi Bulletino cristiano, 1878.

3) II, 18 ed. du Pin, p. 37.

nonne de numero vestro fuerunt Felix Zabensis et Ianuarius Flumenpiscensis et caeteri, qui tota celeritate concurrerunt ad Castellum Lemellense etc. Statt Flumenpiscensis hatten die Ausgaben vor du Pin flamen Pistensis; du Pin und andere nahmen Anstoß daran und emendirten: Ianuarius Flumenp iscensis und wollten in Januarius einen Bischof von Flumenpiscensis in Mauretanien erkennen. Ich kann nun freilich nicht untersuchen, inwieweit die Codices zu einer solchen Textemendation Anlaß geben; allein ich glaube, daß sich du Pin hauptsächlich deswegen zur Aenderung in Flumenpiscensis entschloß, weil er von dem Bestehen christlicher flamines keine Kenntniß hatte und haben konnte. Wir können also auf Grund der vorausgegangenen Erörterung über flamines christani in dem genannten Janarius unbedenklich, so lange die Codices nicht entgegenstehen, ein flamen Piscensis erblicken, zumal Januarius von Optatus nicht ausdrücklich episcopus genannt wird. —

Doch kehren wir zu den Bischöfen zurück. Keiner, mit Ausnahme des von mir als Donatus eruirten in N. 9286 und des Novatus in N. 8634, findet sich meines Wissens in einer litterarischen Quelle wieder; sie gehören ihrer Mehrzahl nach dem 5. oder Anfang des 6. Jahrh. an, nur die Bischöfe Romanus, Exitiosus und Rusticus in N. 879 dürften, dem Charakter der Schrift nach zu schließen, der ersten Hälfte des 4. Jahrh. angehören. Man beachte noch die Epitheta der Bischöfe: beatissimus wird Faustinus in N. 2079 genannt, honestissimus (?) Cyprian in N. 2291, sanctus Vitalian in N. 9703, pater noster Reparatus in N. 9709 (ähnlich bei Augustinus, Enarrat. in Psalm. 44: ipsa ecclesia

patres eos [episcopos] appellat), vir venerabilis Laurentius in N. 8630.

b) Presbyter nennen folgende Inschriften:

N. 2012 aus Theveste (Numidien),

hic requiescit bone memorie
Quodvultdeus presb. in pace
fidelis vixit annos XXXII recessit
Kal. Iulias.

N. 2014:

— — — presbiter in pace
vixit annos XXXVI menses III

N. 9586, aus Caesarea (Scherschel) in Mauretania Caesariensis:

In memoriam quorum corpora in
accubitorio hoc sepulta sunt Alcimi
Caritatis Julianae et Rogatae matris
Victoris presbyteri qui hunc locum
cunctis fratribus feci

N. 9731 aus dem heutigen Tiaret in derselben Provinz:

Mem. Bonifati presb. vixit annis
LXXV mortuus est die XIII Kal. Octbr.
a. prov. CCCCXXII [p. Chr. 461]

c) Vertreter des von den Aposteln gegründeten Diakonats[1]) finden sich in unsern Inschriften nur zwei:

N. 1389 aus Bisica (Provincia proconsularis),

E[g]natianus diachonus in pace vixit
annorum LXVIII depositio (?) pridie
Kal. Augustas

N. 4533 aus Casa (Numidien),

Fig. 3 + Fig. 3 Arcelitius diaconus

Schon in den ältesten Zeiten wählten sich die Bi-

---

1) Vgl. Apgsch. 6, 5. 6; Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8. 12.

schöfe aus der Zahl der Diakonen einen als ihren besonderen Gehülfen und Stellvertreter. Dieser wird diaconus episcopi oder primus e septem viris . . . genannt. Der Name Archidiakon findet sich zuerst bei Optatus von Mileve gebraucht [1]). Und es ist eine afrikanische Inschrift, die ihn vielleicht zuerst und allein inschriftlich bezeugt, nämlich N. 58a:

Theodorus archidiaconus

e) Vom Diakonat zweigte sich im 3. Jahrh. das Amt der Subdiakonen ab. Solche nennen:

N. 452 zu Ammaedara (Bizacena)

Valerius Innocentius vixit annis LXI
qui fuit subdiaconus Nonis Octobr.
et indictione X positus.

N. 880 zu M'Hammedia (Prov. proconsularis),

Constantinus subdiaconus
in pace vixit annis LXX
depositus XVI Kal. Febr.

f) Sehr alt ist das Amt der Lectoren; schon Tertullian erwähnt es [2]). Es galt als ein geistliches Ehrenamt, und nicht selten findet man Knaben und Jünglinge von vornehmer Abkunft dasselbe bekleiden. Bingham [3]) macht Lectoren von 12, 10, 8 und 7 Jahren namhaft; und folgende Inschrift nennt einen solchen von 5 Jahren:

N. 453 zu Ammaedara,

Fig. 4.

Vitalis lector in pace
vixit annis V depositus
sub die III Nonas Maias indictione prima

Einen Commentar zu dieser Inschrift liefert eine

1) Historia Donatist. I, 16.
2) De praescript. adv. haeret. cap. 42.
3) Origin. et antiqq. eccles. tom. II pag. 34—35.

Selle bei Victor Vitensis[1]: universus clerus ecclesiae Carthaginis caede inediaque maceratur, fere quingenti vel amplius. Inter quos quamplurimi erant lectores infantuli.

N. 55 aus Thysdrus (Byzacena),

Fig. 1.

Julius Sabinus lector
vixit in pace ann. LVI
p. m. me [plus minus menses?]
H. S. E [hic situs est]

N. 10640 aus Theveste nennt einen Kleriker:

Hic requiescit bonae memoriae
Liberatus Clericus vixit cum Christo
annis XII depositus est VI Id. Febr.

Das jugendliche Alter des Liberatus läßt uns in ihm ebenfalls einen Lectoren oder überhaupt einen in den niedern Weihen stehenden Geistlichen vermuthen.

2) Im Gegensatz zum Klerus werden die durch den Glauben an das Evangelium und durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommenen Laien fideles genannt: christiana plebs, cui de fide nomen est[2]). Zwar wird auch in N. 2012 der Presbyter Quodvultdeus fidelis genannt, aber da sein Epitaph offenbar in die vandalische Zeit fällt, so ist dabei nicht an den Gegensatz zu paganus, sondern an den zwischen Katholicismus und Arianismus zu denken. Das Prädicat fidelis findet sich auf folgenden Titeln: N. 55, 57, 671, 672, 707, 983, 1083, 1087, 1089, 1093, 1101, 1104, 1113—16a, 1167, 1169, 1169a, 1246, 1247, 1390, 4762, 8635, 8651, 9591, 10540, 10543, 10548.

---

1) De persec. Vand. V, 9, ed Petschenig 1881, Wien.

2) Vita et passio sancti Cypriani bei Ruinart Acta martyr. pag. 256 ed Ratisb.

Besonders interessant scheinen mir folgende:

N. 5488:

in hoc tumulo depositus
est Adeodatus, miserabilis
corpus et in Christo fidelis.

N. 5492 + + +

hic requiebit Petrus Innocens
fidelis in Christo etc. . . .

Dasselbe was fidelis scheint »Dei serbus« [servus] zu bezeichnen in N. 5489,

+ In hoc loco Donatianus
Dei serbus dep. X Kal.
Ianuar. indictione XI +.

Ueber die Unterscheidung der Getauften in fideles und neophyti bieten unsere Inschriften nicht nur keine Anhaltspunkte, ja P. Victor de Buck [1]) hat auf Grund einer unserer Inschriften den Nachweis liefern wollen, daß »fidelis idem esse ac neophytus, qui stolam baptismalem nondum deposuit«; die betreffende Inschrift lautet (N. 9733):

Memoriae Propertiae Gududiae
fidelis in pace vixit annis LX
accepta est die III Kal. April.
anno provinciae CCCCXXXII [p. Chr. 471]

Statt est die liest de Buck e.. stol.. und bezieht accepta etc. auf das Anziehen des weißen Taufkleides [2]) in welchem Propertia Gududia nach unserer Inschrift gestorben zu sein scheint, also neophytus war, und doch das Prädicat fidelis führt. Da mir das angeführte Werk, worin de Buck seine Ansicht ausgesprochen hat, nicht zugänglich ist, weiß ich nicht anzugeben, inwieweit

1) Collection de précis historiques Vol. V.

2) cf. Kraus, Realencyklopädie s. v. fidelis pag. 506.

die Behauptung des gelehrten Jesuiten als bewiesen zu betrachten ist.

Allerdings scheint für die Ansicht des P. de Buck folgende Inschrift zu sprechen, worin ein 18 Monate altes Kind, das gewiß nicht lange getauft sein konnte, dasselbe Prädicat führt:

N. 5264 aus Hippo Regius,

Reparata fidelis vixit in pace
annum unum menses VI dies XIV
quiebit in pace sub die quinta Idus
Februarias, indictione quarta decima

3) Klerus und Laien bilden zusammen die beiden Elemente der „Kirche".

In diesem Sinne finde ich ecclesia gebraucht auf einem Altarstein aus Ammaedara N. 449: ecclesia tua . . . . . . cum Deo [3], vielleicht auch in N. 5494; ferner auf einer sog. labyrinthischen Inschrift (ähnlich wie oben N. 9711) in der Chornische der Basilika zu Orleansville, N. 9710: sancta ecclesia. Daß auch die afrikanische Kirche den Primat des römischen Bischofs anerkannte, läßt sich zwar aus unsern Inschriften nicht direkt beweisen, umsomehr aber aus gleichzeitigen litterarischen Quellen, ich erinnere nur an Cyprians Schrift »de unitate ecclesiae«. Man kann auch Spuren einer solchen Anerkennung finden in dem häufigen Gebrauch der Formel »praecessit nos in pace« [dominica]; vergleiche N. 8590, 9693, 9709, 9713, 9751, 9752, 9793, 9794, 9815. Diese Ausdrucksweise ist nämlich der römischen Liturgie entnommen [1]). Und jedermann wird Le Blant beistimmen, wenn er sagt [2]):

1) Muratori, liturgia Romana, tom. II, pag. 4.
2) Manuel d'épigraphie chrétienne pag. 93.

»quand dans un centre donné des épitaphes reproduisent avec persistance des passages de prières connues, il n'est point téméraire de croire qu'au temps et dans le lieu où furent gravés les monuments, ces prières étaient en usage.« — Wenn also um die Mitte des 4. Jahrhunderts — N. 9793 gehört dem Jahr 345 und N. 9693 wahrscheinlich dem Jahr 357 — die römische Liturgie in der afrikanischen Kirche üblich war, so beweist dies doch gewiß, daß zwischen Rom und Afrika mehr als ein »vinculum amoris«, wie Münter meint [1]) bestanden hat. — Daß das kirchliche Bewußtsein in Afrika sehr ausgeprägt war, und daß es die afrikanischen Christen für etwas Großes und Bedeutungsvolles hielten, ein Glied der wahren Kirche zu sein, zeigt der eigenthümliche Gebrauch der Formel in pace. In Rom nämlich wird in pace nach den Forschungen des Herrn de Rossi stets in Beziehung auf den Frieden einer Auferstehung und einer glücklichen Ewigkeit gebraucht; nur 11 Inschriften machen in Rom davon eine Ausnahme und beziehen in pace auf das irdische Leben, gehören aber sämmtlich Personen an, die aus Ländern, wo die Häresie oder das Schisma herrschte, nach Rom gekommen waren. Damit also, daß man der Grabschrift dieser hinzufügte: vixit in pace, wollte man ihnen noch nach ihrem Tode öffentlich bezeugen, daß sie in der Gemeinschaft der katholischen Kirche gestorben seien, obgleich vielleicht Name und Heimath auf das Gegentheil schließen lassen könnte [2]). —

In Afrika verhält es sich mit in pace gerade um-

1) Primordia ecclesiae Africanae pag. 54.

2) cf. de Rossi, Spicilegium Solesm. IV pag. 512.

gekehrt als in Rom; nur selten wird dieser Ausdruck mit requiescit verbunden und bezieht sich also auf das andere Leben. Die große Mehrzahl unserer Inschriften mit in pace verbinden dies mit vixit, so daß damit der Friede auf dieser Welt bezeichnet wird; und die bedeutendsten Archäologen der Gegenwart sehen darin den Frieden und die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ausgedrückt. Ich zähle folgende Inschriften mit vixit in pace aus Byzacena und der provincia proconsularis: N. 55, 56, 67, 150, 181, 252, 453, 670—72, 684, 707, 748, 749, 880, 957, 983, 984, 1083, 1084, 1086, 1100, 1156, 1169, 1246, 1390, 1769, 10546, 10548; — aus Numidien N. 2013, 2014, 2016, 2017, 4762, 5229, 5264, 5488, 10636—38, 10641, 10687; — aus den beiden Mauretanien: N. 8635, 8637, 9733, 10927.

Diese häufige Anwendung von vixit in pace — und die Zahl solcher Inschriften ließe sich noch vermehren — ist gewiß keine zufällige. Die Geschichte der afrikanischen Kirche erklärt sie vollständig. Denn nirgends wurde vom Beginn des 4. Jahrh. an die Einheit der katholischen Kirche heftiger bekämpft als gerade in Afrika. Bekannt sind die schlimmen Folgen des donatistischen Schismas; und kaum begann sich die Wuth desselben zu legen, als die arianischen Vandalen dem katholischen Namen aufs Neue Vernichtung drohten. Man darf sich also unter diesen Umständen nicht wundern, wenn die Katholiken Afrikas auch noch im Tode von sich bezeugt wissen wollten, daß sie mit der Kirche in Frieden gelebt und in der Gemeinschaft mit ihr gestorben sind. —

Im Sinne des an einem Orte bestehenden collegium

fratrum wird ecclesia gebraucht in der weiter unten zu behandelnden berühmten Inschrift (N. 9585) aus Caesarae.

Schließlich erwähne ich noch den Gebrauch von ecclesia in der Bedeutung des die Gläubigen aufnehmenden Gebäudes; doch davon im folgenden Theil.

(Fortsetzung folgt.)

3.

Reflexionen über den Geist des christlichen Cultus.

Von Prof. Dr. Linsenmann.

Erster Artikel.

Es sind mancherlei Erscheinungen im kirchlich-religiösen Leben der Gegenwart, welche die Aufmerksamkeit der tiefer blickenden Gläubigen auf sich ziehen, und welche als Zeichen der Zeit ihre Erklärung oder Begründung fordern.

An dem Aufschwunge des kirchlichen Lebens, den wir heute so oft rühmen hören, und dessen wir uns, wo immer er wirklich vorhanden ist, nur innigst freuen und getrösten können, nimmt vor allem das gottesdienstliche Leben im engeren Sinne oder der Cultus einen mächtigen Antheil; und es drängt sich uns, das ist wenigstens dem Verfasser dieser „Reflexionen" seit langem innerlich bewußt geworden, die Nothwendigkeit auf, einmal wieder „die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott seien" (1. Joh. 4, 1), alle die Geister nemlich, welche sich in den Kirchen der verschiedenen Confessionen, in den Debatten über Reform des Cultus, über Liturgie und kirchliche

Kunst leise oder laut vernehmlich machen und da und dort sich um die Herrschaft im Gotteshause streiten. Was ist berechtigt und was unberechtigt an der großen liturgischen Bewegung unserer Tage; was haben wir zu hoffen und zu fürchten von dem Kampfe der Geister auf diesem Felde, namentlich auch von den ritualistischen Tendenzen innerhalb protestantischer Kirchen?

Wir fürchten uns hier nicht etwa vor dem Einwurfe, daß wir mit theoretischen Reflexionen oder wissenschaftlichen Untersuchungen ja doch nur hinter den Gestaltungen und Erfolgen des praktischen Lebens und des frei aus sich heraus schaffenden Geistes nachlaufen, daß ganz besonders in Sachen des lebendigen Christenthums die Praxis der Theorie vorangehe, ja daß letztere nicht nur nichts Großes oder Nennenswerthes an neuen Gestaltungen hervorgebracht habe, sondern daß sie viel eher sich hemmend erweise, daß sie mit kühler Zweifelsucht und warnender Aengstlichkeit der frischen Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls und Drangs entgegentrete oder gar in doktrinärer Befangenheit und Engherzigkeit Verwirrung, Ablenkung vom rechten Ziele oder endlich kleinlichen Streit um heilige Dinge veranlasse.

Möge es wahr sein, daß, wie die Alten sagten, die Eulen Minervas erst abends ausfliegen, daß das im Volke pulsierende religiöse Leben nicht der Theorie der Gelehrten die Anregung und Triebkraft verdankt, sondern daß die Theorie erst berufen ist, zu bestätigen oder zu kritisieren, nachdem andere Mächte gewaltet und gearbeitet haben. Aber eigentlich gehören solche Weisheitssätze doch selbst zu jenen unfruchtbaren Theorien oder zu jenen halben Wahrheiten, womit man kurzsichtigen

Beobachtern imponiert und die Augen verklebt, und welche deshalb schädlich sind, so lange sie nicht durch eine andere Hälfte von Erfahrungswahrheiten ergänzt werden.

Es ist nur theilweise wahr, daß, was in unsern Jahrzehnten in Sachen der Reform der Liturgie, der Reinigung des Cultus, der Erweiterung der gottesdienstlichen Uebungen, ferner in Sachen der kirchlichen Kunst, Musik u. s. w. geschehen ist, einzig aus dem praktischen Leben heraus und nicht durch die Mitwirkung oder die Initiative der Wissenschaft zustande gekommen sei. Wir dürften, um ein Beispiel aus der Ferne zu holen, zum Beweis des Gesagten nur an den Ritualismus in England erinnern, dem man seinen Ursprung vom Sitze der Gelehrsamkeit (Oxford) nicht wird abstreiten wollen und der so tief in das Fleisch des kirchlichen Lebens nicht blos in England, sondern in den meisten protestantischen Ländern eingeschnitten hat. Wollte man Beispiele aus der Nähe haben, so wären sie leicht zu finden; es ist unnöthig Namen zu nennen und Erinnerungen wach zu rufen, die noch nicht der Geschichte angehören.

Aber selbst wenn wir nicht Ursache hätten, in der genannten Richtung die Ehre der Theorie zu wahren, so bliebe doch ihr Anspruch bestehen, schützend und wachend ihre Augen aufzuschlagen gegenüber dem, was der Tag bringt und was der Tag nimmt. Es gibt zu wachen, daß nicht fremde unberufene Arbeitsleute in den Weinberg des Hausvaters eindringen; es gibt auszureuten jede Pflanzung, die nicht vom rechten Gärtner angelegt worden, es gibt wilde Triebe und Wasserschosse, welche abgeschnitten werden sollten. Davon wird ja später mehr geredet werden müssen.

Vorausgesetzt, daß die gesammte Entfaltung des religiösen Geistes in Werken des Cultus unbeirrt von menschlichen Willkürlichkeiten und Gebrechen, unaufgehalten von falschen Doktrinen und Kunstbestrebungen vor sich gienge, lediglich als Offenbarung des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes, so wäre es eine edle und schöne Aufgabe der wissenschaftlichen Liturgik, sich über das Gewordene Rechenschaft zu geben, die Zeichen der Zeit am Himmel des religiösen Lebens zu deuten, die geheimnißvolle Sprache der hehren Erscheinungen in Worte zu kleiden und auf dem Wege des Unterrichts dem heranwachsenden Geschlechte auszulegen. Und das ist ja in der That einem Gegenstande gegenüber, der uns so nahe geht und des Großen und Geheimnißvollen so viel hat wie unsere kirchliche Liturgie, allein schon eine ebenso erfreuliche und erhebende wie dankbare Aufgabe. Daß aber die Wissenschaft der Liturgik noch andere Pflichten hat, als blos den vorhandenen Bestand religiöser Uebungen zu interpretieren, das soll eben aus der nachfolgenden Erörterung erkennbar werden, in welcher wir die zeitliche Erscheinung unseres Cultus darüber prüfen, ob sie getragen sei von dem Geiste, der aus Gott ist.

Von den Erscheinungen auf dem Gebiete des Cultus, welche *unserer Zeit eigenthümlich*, obschon nicht an sich neu sind, liegen uns die einen ferner, die andern näher, aber es besteht zwischen beiden ein geheimnisvoller Zusammenhang; derselbe liegt *in dem allen christlichen Parteien gemeinsamen Zuge nach stärkerer Betonung des positiven oder bekenntnisgläubigen Christenthums* im Gegensatze zum Rationalismus mit seiner subjektivistischen

Auflösung des kirchlichen Gemeindebewußtseins. Der Positivismus oder das Glaubensbewußtsein muß einen festen Boden gewinnen in der kirchlichen Ueberlieferung, und der Subjektivität muß ein starkes Gegengewicht gegeben werden durch das Princip der kirchlichen Gemeinschaft oder des Anschlusses an ein größeres Ganze. Daher die zwei charakteristischen Merkmale in der kirchlichen Strömung unserer Zeit: Conservatismus im Rückblick oder im Zurückgreifen auf das in der Tradition niedergelegte Gemeingut, und Kirchlichkeit, gefördert durch die Erkenntniß von der Nothwendigkeit einer Gemeindebildung und eines die Gemeindebildung bedingenden äußeren und feststehenden Cultus.

Unter denen, die uns ferner stehen, haben das erstere Princip, nemlich den Conservatismus im Anschluß an eine zwar nie ganz ausgestorbene, aber doch gleichsam außer Dienst gestellte Tradition vornehmlich die englischen Ritualisten mit ihrem Führer Pusey in den Vordergrund gestellt. Es handelte sich bei den Ritualisten Englands nicht so fast um Zweckmäßigkeits- oder Opportunitätsfragen in Sachen der Gottesdienstordnung, wie es vielfach bei unsern namentlich süddeutschen Protestanten der Fall ist, nicht um bloße Unterstützung der Kirche und ihrer gottesdienstlichen Funktionen durch äußerliche schmückende und erbauliche Zuthat, sondern um die liturgisch-kanonistische Verpflichtung der anglikanischen Kirche zur Wiederherstellung des alten Rituals. Hiebei ist in vorderster Linie maßgebend der Anspruch der anglikanischen Kirche, die katholische zu sein auf Grund der apostolischen Succession der Bischöfe und der ununterbrochenen Treue gegen Dogma und Brauch der Kirche;

nur auf dieses Fundament bauen sie ihre Rechtsansprüche gegenüber der Presbyterialkirche und den übrigen von der Hochkirche sich abgliedernden Gemeinschaften. Liegen dann in der Neubelebung der altkirchlichen Gebräuche zugleich die Mittel, den Gottesdienst anziehend, glänzend, feierlich und erbaulich zu machen, so ist der Gedanke an diese Wirkung der Gebräuche zwar keineswegs ausgeschlossen, aber er entscheidet nicht; solche Wirkungen gehören zu jenen Gaben, welche als Zugaben gegeben werden, wenn nur erst das Einzignothwendige in das Auge gefaßt oder erreicht ist.

Anders sind zum großen Theil die Wahrnehmungen in den protestantischen Kirchen Deutschlands, wo seit mehreren Jahrzehnten die Frage über verbesserte Kirchenagenden, über neue Regulirung der Gottesdienstordnung lebhaft genug erörtert wird, bald auf Kirchentagen und Pastoralconferenzen, bald in Denkschriften wie z. B. von K. Bähr für Baden, von K. Grüneisen für Württemberg; bald auch in den Tages- und Kirchenblättern. Das einemal ist es ein gewisser horror vacui, welcher die denkenden Kirchenmänner ergreift, so daß z. B. Grüneisen der württembergischen Gottesdienstordnung klagend nachsagt, daß sie „an Armut und Einseitigkeit nicht ihres Gleichen“ habe [1]). Ein andermal ärgert man sich an der „ascetischen Isolirung“ der Kirche, an dem „härenen Gewande kunstfeindlicher Ascese“, welches die Kirche hindere, mehr in den Mittelpunkt des Volkslebens zu treten und in lebendige Berührung und Fühlung mit den das-

1) Die evangelische Gottesdienstordnung .. vornehmlich des jetzigen Württemberg. Stuttg. u. Augsb. 1856 S. 51.

selbe bestimmenden Mächten zu kommen [1]). Ein Dritter bittet geradezu im Namen der Gemeinde: „Liebe Herren, wir sind jetzt lange genug blos geliebte Zuhörer gewesen, laßt uns endlich auch etwas sein und thun im Gottesdienst; wir wollen ja nichts Neues, sondern nur wieder haben, was man uns genommen [2])". Dabei wird jedoch im großen und ganzen die dogmatisch-liturgische Verbindlichkeit der kirchlichen Tradition principiell abgelehnt und es geben im Grunde nur secundäre, zufällige Momente den Ausschlag bei den Entwürfen für verbesserte Gottesdienstordnungen, während es an einem objektiven Maßstab und an gemeinsamen Normen gebricht. Wir begegnen wohl da und dort einem conservativen Sinne, der manch Stück der alten Liturgie beibehalten oder eigentlich aus den Trümmern der verwüsteten Kirchenordnungen wieder ausgraben möchte; es fehlt auch heute nicht an einer gewissen Pietät, welche in den Ueberresten einer zertrümmerten Liturgie den wahren Ausdruck des kirchlichen Geistes erkennen möchte; ja die neuesten Pastoraltheologen der lutherisch gläubigen Richtung, wie Theod. Harnack in Dorpat und G. v. Zezschwitz in Erlangen, gehen ziemlich weit in der Anerkennung des verpflichtenden Charakters der „altkirchlichen" Liturgie; im großen und ganzen aber ist der Standpunkt des heutigen Protestantismus ein anderer; man stellt sich auf den Boden des praktischen Bedürfnisses, welches dahin geht,

1) So H. A. Köstlin in einem Aufsatz über „Mendelssohn und die evangelische Kirchenmusik". Allgem. Zeitg. 1884 n. 263 Beil.

2) K. Bähr, der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet. Heidelb. 1850.

die Gemeinde zu sammeln, indem man den Gottesdienst lebendiger, vielseitiger, reicher und anziehender ausgestaltet. Der Gottesdienst wird hier nur als ein Mittel der Pastoration betrachtet, als eine Aufgabe der „inneren Mission"; und diesem Zwecke entsprechend sind dann auch die Vorschläge für Erweiterung und Vertiefung des Gottesdienstes gar verschiedenartig, subjektivistisch, in nebensächlichen Dingen sich ergehend, wo kein Zwang einer Tradition dem individuellen Geschmack und Bedürfnisse Schranken setzt.

Für den Zweck unserer Reflexionen genügt es, an dieser Stelle uns zunächst an das in weitesten Kreisen der protestantischen Landeskirchen ausgesprochene Bedürfnis nach einer Reform der Gottesdienstordnung zu halten, wobei sich freilich alsbald die neugierige Frage aufdrängt, wie sich diese Tendenzen zu der Liturgie der katholischen Kirche stellen, welche doch jedenfalls den allernächstliegenden Vergleichungspunkt abgeben müßte. An diese Frage selbst aber knüpft sich das innere Bedürfnis, sich über die Gründe der Annäherung an die katholische Liturgie oder der Entfernung von derselben Rechenschaft zu geben, und dies führt weiter auf geschichtliche. wie auf dogmatische Betrachtungen, bis man zuletzt vor der confessionellen Kluft stehen bleibt, über die keine Brücke führt. Wir constatieren darum auch hier sogleich eine zweite Thatsache. Man sucht protestantischerseits nach pastorellen Hilfsmitteln zur Erweiterung der Liturgie, man schafft zu diesem Zwecke den religiösen Künsten Raum im Gotteshause, man ergänzt den Predigtgottesdienst durch erweiterten Gebets- und Sacramentscultus, man schafft selbst dem Opfer Raum, wie wir unten sehen

werden, man anerkennt sogar den verpflichtenden Charakter der altchristlichen Liturgie, man läßt sich Alles gefallen, „liturgische Andachten“, Morgen- und Abendgottesdienste nach Art unseres kirchlichen Stundengebets, nur darf es nicht katholisieren! Und doch wird man ohne einiges Katholisieren, oder ernster gesprochen ohne eine verständnisvolle Würdigung und Adoption des Wesens des katholischen Cultus, das Ziel weitaus nicht erreichen können. Der Ritualismus führt mit innerer Folgerichtigkeit zum Katholicismus.

Aber hiemit ist auch schon angedeutet, daß der entscheidende Trennungspunkt zwischen der katholischen und der protestantischen Liturgik auf einem andern Gebiete als dem des Cultus allein liegt, und daß eine gewisse Aussichtslosigkeit der gegenseitigen Verständigungsversuche nicht der Liturgik zur Last gelegt werden kann, sondern dem dogmatischen Begriff. — Dennoch ist es nicht unsere Absicht, weiter als es zum unmittelbaren Verständnis der Sachlage nothwendig ist, auf die dogmatische Unterlage des Cultus einzugehen. Unser Zweck ist kein anderer, als dem christlichen Cultus, so wie er nun einmal in der Kirche objektiv gegeben und in unverbrüchliche Typen gegossen ist, nachzugehen und die tiefere Beziehungen desselben einerseits zur Religion überhaupt, andererseits zu den religiösen Bedürfnissen und Bestrebungen unserer Zeit zu ermitteln.

Apologetische oder gar polemische Tendenz ist es zunächst nicht, was uns die Feder in die Hand gedrückt; vielmehr möchten wir es nennen ein inniges, mit Beschaulichkeit verwandtes geistiges Eintauchen in unsere Liturgie und in die in ihr körperhaft gewordenen reli-

giösen Ideen, das nun zu einem Ausdruck und zu einem wissenschaftlichen Bekenntnisse drängt. Daß dann aber die Freude an dem Angeschauten und die Befriedigung über den inneren Gehalt und Reichthum unseres Cultus thatsächlich in der Darstellung apologetische Färbung annehmen möchte, das ist eine Eventualität, die zu verhindern wir keine Ursache haben. Wir hatten hier nur anzudeuten, was übrigens schon in der Aufschrift unserer Abhandlung angezeigt ist, daß wir weder in die eigentlich dogmatische Controverse eintreten wollen, welche in ganz unabsehbare Fernen führen würde, noch in Einzelausführungen spezifisch liturgischer Art eingehen werden; denn dazu würden Bände erfordert, wie wir sie z. B. von Dom Prosper Gueranger haben. Was dieser gelehrte und fromme Abt von Solesme für die mystisch-ascetische Seite der Liturgik geleistet, das hatte schon früher Chateaubriand in seinem Génie du Christianisme für die Aesthetik des Cultus gethan; und gerade letzteres Werk, in welchem der berühmte französische Romantiker so rhapsodisch und mit künstlerischer Auswahl die gemüthlich und poetisch packenden Detailpunkte des katholischen Cultus schildert, liefert den Beweis, wie leicht es ist, mit der Interpretation der Schönheiten des Christenthums Bände zu füllen.

Anziehender als eine liturgische Controverse mit denen, die außerhalb unserer Kirche stehen, gestaltet sich für uns ein Ausblick auf die mit dem protestantischen Ritualismus parallel gehenden liturgischen Bemühungen, von denen wir in der Nähe Zeugen sind.

Was sich hier vor allem bemerklich macht, das ist das ungemein rege und durch alle Klassen der Bevölke-

rung in Stadt und Land hindurchgehende Interesse für die Angelegenheiten der Religion und des Gottesdienstes. Eine auf Einzelheiten eingehende Aufzählung dessen, was für gottesdienstliche Zwecke in unserer Zeit geleistet und vor unsern Augen hergestellt worden ist und noch wird, würde sehr zur Beschämung derjenigen gereichen, welche die gute Zeit stets in die Vergangenheit verlegen und in der Gegenwart überall nur das Walten der niederen weltlichen Mächte und Triebe erblicken. Aber auch ohne auf Einzelheiten einzugehen, von denen Jeder in seinem engeren oder weiteren Kreise die Proben finden kann, sprechen wie große Thatsachen die täglichen Erlebnisse. Ueberall in Stadt und Land werden Kirchen gebaut, erneuert, geschmückt; die Dome und Münster, welche die Alten unvollendet gelassen, werden restauriert und ausgebaut; die Mittel des Cultus werden vermehrt, die Gottesdienste erweitert, die Solennitäten erhöht; die Produktion, die im Dienste des Gotteshauses steht, wird gesteigert; alle Künste von den höchsten Höhen herab bemühen sich um das Gotteshaus, angefangen von den Akademikern der Kunst bis zum Producenten von Gebetbüchern und Devotionalien, oder auch bis herab zur Gartenkunst und Blumendecoration, oder auch bis zur weiblichen Handarbeit für den Schmuck der Altäre und der geweihten Gegenstände.

Die fortgeschrittene Bildung der Zeit hat uns, in Bezug auf die Bedürfnisse des äußeren Gottesdienstes, keine Abnahme oder Beeinträchtigung gebracht, sondern sie führt uns vielmehr neue Hilfsmittel und Formen zu, weckt neue Bedürfnisse, stellt neue Anforderungen, welche als ebenso viele neue Aufgaben für den im Stillen schaf-

fenden Geist des Christenthums gelten können. Es gibt keine unter den schönen Künsten, welche nicht irgendwie betheiligt wäre an dem Aufschwung des Cultus. Die Beredsamkeit hat ja ohnehin ihre erste Stelle auf der Kathedra des Gotteshauses; die Dichtkunst schenkt uns das Kirchenlied, die bildenden Künste bauen und schmücken unsere Tempel und Altäre, Kapellen und Gottesäcker; die musikalischen Künste erfüllen die Gotteshäuser mit ihren Melodien; Kunstfertigkeiten der Nadel verzieren die Meßgewänder der Priester und die Mitren der Bischöfe; die Goldschmiede formen aus edlem Metall die Kelche und Monstranzen. Und die großen und vornehmen Künste setzen immer auch die kleineren in Amt und Brod; vom Künstler gewinnt der Handwerker, und aus der Kirche kommt die Kunst wie die Religion in das Haus. Es trifft zum Theil schon auch für unsere Gegenwart zu, was man so gerne zum Ruhme der alten glaubensinnigen Zeit aussagt, daß uns überall auch im alltäglichen Leben die Kennzeichen religiöser Interessen begegnen, daß auch den bürgerlichen Akten des Volkslebens religiöse Embleme und Symbole aufgeprägt, kirchliche Segnungen ertheilt werden, ja daß eine ernstere und religiös gestimmte Richtung auch durch jene Anstrengungen sich hindurchzieht, welche den Zweck haben, das gesellige Leben der Menschen zu pflegen, zu heben und zu veredeln. Um wie vieles ist nur z. B. in der Musik, auch in der profanen, der Kunstgeschmack strenger, edler, man möchte sagen kirchlicher geworden.

Vielleicht aber erblicken wir in diesen Erscheinungen voreilig ein Causalverhältnis zwischen dem religiösen Bedürfnisse und dem Aufschwunge des modernen Geistes-

lebens; vielleicht gilt gerade umgekehrt das Hauptinteresse unsrer modernen Menschheit der Kunst und der durch sie bedingten Verschönerung des irdischen Daseins, in welchem dann die religiösen Ideen und Gestalten nur die secundäre Stelle der Decoration einnähmen und die religiöse Richtung nur eine der vielen wechselnden Moden in der Kunst wäre, die mit der religiösen Gottesverehrung nichts weiter zu thun hätte? Man würde sich demnach für eine aus der Kirche stammende oder einer frommen Vorzeit angehörige Kunstgattung nicht deßwegen bemühen, weil man religiöser geworden, sondern man würde sich nur mit religiösen Formen und Falten drapieren, weil die wechselnde Laune des Kunstgeschmacks nun eben einmal wieder auf Gegenstände einer strengeren älteren Richtung sich gewendet; es wäre sozusagen eine zweite schlimmere Auflage der Romantik mit dem fahlen Gesichtsausdruck der modernen Blasirtheit.

Wir müssen dem widersprechen; wir sagen, daß vielmehr die Kunst sich unterwirft und bei der Religion Zuflucht sucht, nicht umgekehrt. Die Kirche braucht die Künste nicht, nicht einmal die Redekunst; aber die Künste brauchen die Kirche. Es soll kein Vorwurf sein, sondern drückt nur den natürlichen Sachverhalt aus, daß die Künste — hier im weitesten Sinne genommen — von dem Zustande der Religion und des Cultus in einem Lande abhängig sind. Die Kirche gibt den Künstlern Brod; sie gibt ihnen aber auch Aufgaben, Probleme, Ideen, Vorbilder, Schule, Zusammenhalt, ja man kann auch sagen Schutzmaßregeln gegen Irrwege und Isolirung. Die Kirche gibt Normen, welche für die Künstler denselben Werth haben, welchen die Corporation für den

geistigen und sittlichen Schutz des Einzelnen hat; es liegt etwas Zunftartiges im guten Sinne des Wortes in der Verbindung der Künstler mit der Kirche.

Für unsere Aufstellung liegt aber der besondere Beweis in dem Gange, welchen die Bestrebungen auf dem Gebiete des Cultus, und in Verbindung damit der Kunst, genommen. Wenn wir etwa um ein Jahrhundert zurückblicken, welch ein Unterschied zwischen dem Josephinischen Zeitalter und jetzt! Hier wie dort nennt man das, was man anstrebt, Reinigung und Veredlung des Cultus, Läuterung desselben durch Entfernung willkürlicher, grobsinnlicher, etwa auch abergläubischer Elemente; hier wie dort bezeichnet man als die Motive die Grundsätze eines religiösen Spiritualismus und den reineren Geschmack der Zeitbildung. Dort aber, im Josephinismus, herrscht krankhafte Neuerungssucht, verächtliche Behandlung der überlieferten Sitten und Gebräuche, rationalistische Verflachung und Abschwächung des dogmatischen Gehaltes religiöser Symbole, endlich ein Streben nach Einfachheit bis zur Leerheit und prosaischen Entblößung, zur Trivialität und Schaalheit. Das Salz, welches das Leben der Gläubigen würzen sollte, war selbst dumm geworden.

Im völligen Gegensatz hiezu zeigt uns die Jetztzeit eine rückläufige Bewegung doppelter Art; erstens eine pietätsvolle Rückkehr zu den Lehren und Traditionen der Vorzeit und zu den Stylrichtungen der kirchlichen Vergangenheit; zweitens aber die Rückkehr zur kirchlichen Einheit, Concentration der Kräfte, Stärkung des Einheitsbewußtseins. Es entscheidet im modernen Kirchenwesen nicht der Kunstgeschmack an den alten Werken, nicht der ästhetische Sinn für die Mystik unseres Gottesdienstes,

sondern man fragt nach dem verpflichtenden Charakter der Liturgie in ihrem Ritual, ihrer Cultsprache, ihren Rubriken, ihrer Symbolik; man dringt auf Anerkennung der Verbindlichkeit der überlieferten Riten und verlangt vom Kunstgeschmacke, daß er sich gewöhne und am Anblick des Kirchlichen sich bilde und läutere. Gewiß starke Contraste zwischen dem Geiste des Josephinismus und den Idealen unserer Zeit!

Schon das wäre uns ein würdiger Gegenstand der Untersuchung, wie und aus welchen Gründen eine so ernst gemeinte, so tief einschneidende und so weit verbreitete Reformbestrebung, als der Josephinismus es war, vollständig scheiterte. Nicht weniger aber ist ein anziehendes Feld der Beobachtung das Thun und Treiben derer selbst, welche heute der Dinge sich bemächtigt haben und den Ton angeben, das Walten und Schaffen, Zerstören und Aufbauen, von dem wir tägliche Zeugen sind. Denn wo menschliche Kräfte walten, da fehlt es auch nicht an menschlichen Meinungen, Leidenschaften, Irrungen, Uebertreibungen und Widersprüchen; es treten immer neben dem besonnenen Fortschritte auch die Extreme hervor, die dann wieder entsprechende Gegenstöße erzeugen. Es liegen hierin Gefahren, deren wir namentlich zwei hier signalisieren möchten. Die eine liegt schon an sich in dem Kampfe der Gegensätze und Extreme; es stehen sich da gegenüber Spiritualismus und Realismus, Archaismus und Neologismus, gesetzliche Strenge oder Gebundenheit und Freiheit, endlich Einfachheit und Fülle, Reichthum, Pracht, Größe. Als zweites ist aber zu bezeichnen die Gefahr der Ueberwucherung

des kirchlich religiösen Elementes im Cultus durch menschliche Zuthat, einer Ueberfluthung des Ritus durch menschliche Kunst und durch die Ansprüche und Nebenabsichten der Künstler und Kunstliebhaber.

Aufgabe einer wissenschaftlichen Untersuchung ist es nun, dasjenige was vor unsern Augen sich vollzieht, sowie die verschiedenen Meinungen darüber auf die Prinzipien zurückzuführen, welche in der christlichreligiösen Weltanschauung und in der theologischen Lehre enthalten sind; in diesem Falle also wäre auf das Wesen und den Zweck des Gottesdienstes einzugehen. Dennoch können wir uns bezüglich allgemeiner Erörterungen auf weniges beschränken, nicht nur weil die gelehrte Litteratur unserer Tage es an gründlichen Erörterungen nicht hat fehlen lassen, sondern auch, weil es sich für uns überhaupt nicht darum handelt, principielle Fragen erst zu lösen, einen neuen Boden zu ebnen, eine Liturgie neu zu construieren. Wir gehen vielmehr von der feststehenden Norm der kirchlichen Liturgie aus, die uns als Regel und Auslegungsprincip der Einzelerscheinungen im gottesdienstlichen Leben dient. Wir handeln damit zugleich in voller Uebereinstimmung mit dem Zug der Zeit in Sachen des Cultus, da nicht nur im eigenen Lager jede Bewegung so zu sagen römischer wird, d. h. sich der allgemeinen Anerkennung des normativen Charakters der römisch-katholischen Liturgie nähert, sondern auch von akatholischer Seite manche Symptome des Entgegenkommens wahrnehmbar sind. Während die Einen überhaupt ihren festen Typus conservativ festhalten, suchen die Andern wenigstens ihr Ideal auch nicht mehr in der möglichst weiten Entfernung

von der katholischen Liturgie, sondern es werden zum wenigsten gewisse Concessionen gemacht, allerdings in der Erwartung, daß auch unsererseits entsprechende Zugeständnisse erfolgen würden. Ob wir nun, und in welcher Richtung wir etwa Concessionen zu machen hätten, das wird eben zum Theil den Gegenstand der folgenden Reflexionen ausmachen.

Was nun zuerst die uns gemachten Concessionen betrifft, so sind dieselben doppelter Art. Auf der einen Seite soll die Liturgie als solche aus ihrer jetzigen Armut und Dürre befreit und auf die frühere Fülle an Elementen zurückgeführt, erweitert, inhaltlich vervollständigt und vertieft worden; es soll ein reicheres, substantielleres Ritual eingeführt werden; und es ist naheliegend genug, daß man zu diesem Zwecke an die Tradition anknüpft, selbst auf die Gefahr hin, vieles wieder aus den dunkeln Kammern, in die man zur Zeit der Reformation und später der sog. Aufklärung die alten kirchlichen Riten geworfen, hervorsuchen zu müssen. Denn „neue" Riten zu schaffen hat sich innerhalb der christlichen Kirche stets als gewagt und innerlichen Widerspruches voll erwiesen. Die Ritualisten müssen eben zu einem „alten" Ritual greifen.

Von einer anderen Seite nähert man sich uns nur so zu sagen auf den Außenwerken; es soll der Gottesdienst erweitert und mit neuen Mitteln der Anziehung und Erbauung, gewissermaßen mit neuen jugendlichen Reizen für das nach Sinneneindrücken verlangende Herz ausgestattet werden; es sind nicht eigentlich neue Riten, nicht einmal das was man im engeren Sinne das Ceremoniell nennt, sondern es sind Beiwerke

des äußeren Apparates, namentlich der Kunst in ihren verschiedenen Gattungen und Spielarten, die man zu Hilfe nimmt. Unter den Künsten selbst aber, über deren Stellung zum — protestantischen — Cultus im übrigen die Discussion noch offen ist, wird noch mit verhältnismäßig größter Einhelligkeit der Muse der Tonkunst und des Gesanges Zutritt gestattet. Gerade da wo man, wie z. B. in Württemberg, nicht bis zur Anerkennung der Verbindlichkeit einer Liturgie im eigentlichen Hausgottesdienst fortgehen will, tastet man nach einem Surrogat dafür in den sog. „liturgischen Andachten", welche als nicht obligates Seitenstück zu dem gewöhnlichen Gemeindegottesdienst hinzukommen sollen und deren Elemente, im Unterschied vom Predigtwort und Choralgesang, das liturgische Gebet und der Kunstgesang bilden sollen.

Soll nun aber der tiefstliegende Punkt der Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung des Cultus und zugleich derjenige Punkt bezeichnet werden, über welchen man sich zuerst verständigen müßte, um die Frage über Bedeutung und Verbindlichkeit der alten katholischen Liturgie einen Schritt vorwärts zu bringen, so werden wir von unsern Liturgikern vor allem auf die Opferidee hingewiesen, welche dem katholischen Cultus sein charakteristisches Gepräge gebe [1]), und noch näherhin auf den Begriff des mittlerischen Priesterthums [2]). Das ist nun nicht unrichtig. Das Meß-

1) Vgl. G. G. Evers, Katholisch oder Protestantisch? 4. Aufl. Hildesheim 1883 S. 17 ff.

2) V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I. Freib. 1884 S. 3.

opfer als Mittelpunkt unsers Gottesdienstes führt in der That ein gewisses Dominium. Bau und Einrichtung unserer Gotteshäuser, Anordnung der einzelnen liturgischen Elemente, Lesung, Gebet, Gesang, bis herab zum Namen der musikalischen Messen unserer Kirchencomponisten, alles erhält sein Gepräge und seine Direktion von der Opferidee. Auch dogmatisch trennt uns der Opferbegriff, den wir mit unserer Meßfeier verbinden, strenge vom protestantischen Bekenntnis.

Dennoch müssen wir die eigentliche Quelle, aus welcher die verschiedenen Kanäle unseres Cultus gespeist werden, noch weiter rückwärts im tiefsten Punkte fassen. Die Opferidee reicht für sich allein nicht aus, um den Charakter unseres Gottesdienstes zu erklären. Denn einerseits würde das Opfer an und für sich noch nicht all die Entfaltung von Pracht und Prunk in unsern Gotteshäusern bedingen, die doch nun einmal zur Signatur unseres Cultus gehört. Das Opfer als religiöser Akt ist wie das Gebet Sache der tiefsten Innerlichkeit; es erleidet nichts an seiner Würde und Kraft, wenn es sich in das Dunkel des verborgenen Lebens zurückziehen muß, wie Gottes Sohn selbst sein Opfer am Kreuze vollbrachte, als er von den Menschen einsam und stille auf Golgotha zurückgelassen worden und selbst die Sonne um den Todeshügel hin sich verfinstert hatte. Das Meßopfer kann sich, gleich dem Gebete, in die verborgenen Kammern flüchten, sofern nur dafür gesorgt wird, daß es an jenen liturgischen Erfordernissen nicht fehle, an welche der kirchliche und sacramentale Charakter dieses Cultaktes geknüpft ist. Es ist nicht das Opfer als solches, welches die liturgischen und decorativen Eigenthümlichkeiten unsrer Gottes-

häuser erklärt. Nicht einmal dies ist ganz genau, daß das Opfer der Centralpunkt unsers Gottesdienstes sei; das Meßopfer ist nur ein Haupttheil des gesammten officium divinum, von dem das kirchliche Stundengebet ein so hervorragender zweiter Haupttheil ist, daß dasselbe den Namen des Ganzen für sich besonders behalten durfte.

Andererseits aber wird von den Protestanten der Opferbegriff im Gottesdienst nicht schlechthin preisgegeben und verleugnet; auch sie bringen ihren Gottesdienst in innigste Beziehung zu dem Werke Christi am Kreuze, das auch ihnen ein Opfer ist; auch ihnen enthält der Cultus der christlichen Gemeinde ein sacrifizielles Element das gleich wesentlich ist mit dem sacramentalen; Zeugen hiefür die Werke von Th. Harnack [1]), dessen Liturgik auf dieser Theorie vom sacrifiziellen und sacramentalen Element im Cultus aufgebaut ist. Und vielleicht der maßgebendste unter den neueren protestantischen Liturgikern, Th. Kliefoth, bemerkt, daß die Religion „sich immer auf ein Opferverhältniß zurückführt, in welchem Gott sich und sein Gut dem Menschen gibt und mittheilt, und der Mensch, Solches in Bitte und Danksagung entgegennehmend, wiederum sich und all sein Leben Gott hingibt und ergibt [2])“. Er nennt es eine „moderne Albernheit, das Wort Opfer gar nicht

1) Praktische Theologie. Erlangen 1877. — Liturgik. Handbuch der theologischen Wissenschaften, herausgegeben von Dr. Otto Zöckler III. Bd. Nördlingen 1883 S. 445 ff.

2) Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses. 2. Aufl. 1. Bd. (Liturgische Abhandlungen 4. Bd. Schwerin 1858) S. 7.

mehr zulassen zu wollen und hinter jedem Gebrauch desselben Katholicismus zu wittern"; dies schlage der Schrift selbst ins Angesicht. „Nur blutiges, sühnendes Opfer findet außer dem einmaligen Opfer Christi nicht mehr statt, auch nicht als Wiederholung. Aber das unblutige, eucharistische Opfer ist auf neutestamentlichem Gebiete so wenig abgethan, daß es vielmehr erst hier recht zu seiner Idee und Entfaltung kommt [1])". Auch das lutherische Gotteshaus hat einen „Altar", im Unterschied vom reformierten, das nur einen „Tisch" kennt. In Württemberg vermißt K. Grüneisen den „Gebrauch des Altars im ordentlichen Gottesdienst", denn „der Altar ist von Alters her die Stätte des Opfers, des auch nach Aufhebung des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes noch übrigen christlichen Opfers" [2]).

Daß nun dessen ungeachtet noch ganz entscheidende Gegensätze in der Lehre vom Opfer bestehen und daß dieselben auf die weitere Ausgestaltung des Gottesdienstes Einfluß ausgeübt haben, daß wir folglich eine Reihe von Momenten aus der Geschichte und Praxis unseres Cultus in Verbindung mit der dogmatischen Lehre vom Meßopfer bringen müssen, steht als etwas Selbstverständliches da. Aber es wird daraus nicht Alles erklärt. Wir müssen auf die Gottesidee selbst zurückgehen.

Des Menschen Gottesdienst und Religion gestaltet sich überall so, wie er sich seinen Gott denkt oder vorstellt, hängt also von der Gottesidee ab. Die Gottesidee im Menschen ist aber niemals zu trennen von einer

1) A. a. O. S. 205.

2) Das Christenthum als Cultus. Vortrag. Stuttgart 1869 S. 28.

näheren Vorstellung über das Verhältnis Gottes zu der Welt und zum einzelnen Menschen; und wo immer dieses Verhältnis concrete Gestalt gewinnt in der „Religion“, sind es zwei Momente, welche der Religion ihren Charakter leihen, die Gottesferne und die Gottesnähe, die Transscendenz und die Immmanenz, das Thronen der Gottheit in unendlichem Abstand von aller Creatur, und das Wohnen Gottes unter den Menschen. Beide Momente, ob sie auch einander auszuschließen scheinen, müssen in unserer Lehre von Religion und Gottesdienst in eins gefaßt werden; jedes für sich hat seine Berechtigung und ergibt ganz concrete Folgerungen.

Der Idee der Transscendenz oder der Gottesferne entspricht liturgisch wie dogmatisch das Mysterium, das Geheimnis des Jenseits, vor dem die Hülle noch nicht weggezogen werden kann. Es ist ein unendlicher Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe. Gott ist nicht wie Unser einer. Ihn kann kein menschliches Auge schauen, kein irdischer Raum umschließen, keine menschliche Kunst nachbilden. Diesen Unterschied nun zwischen der Gottheit und der Creatur, den Abstand des Endlichen vom Unendlichen muß der Cultus vor allem zum Ausdruck bringen, was denn auch auf mehrfache Weise geschieht.

Fürs erste finden wir einen durchgreifenden Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen, dem Geistlichen und dem Weltlichen. In diesem Sinne heißt es in der Rede des Stephanus Act. 7, 48—50: „Der Höchste wohnet nicht in etwas, was von Menschen gemacht ist, gleichwie der Prophet sagt: Der Himmel

ist mein Thron, die Erde aber der Schemel meiner Füße. Welches Haus aber werdet ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist der Ort meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand gemacht dies Alles?" Ebenso redet Paulus Act. 17, 24—25: „Der Gott, welcher gemacht hat die Erde um Alles was in ihr ist . . ., wohnet nicht in Tempeln, von Menschenhänden gemacht, noch auch wird er von Menschenhänden bedient, als bedürfte er etwas." Da wir aber auch das Geistige und Transscendente nicht ohne Vermittlung von körperlichen Formen und Bildern vor- und darstellen können, so vermögen wir die Distanz zwischen dem Heiligen und Profanen zunächst nur wieder durch eine Art von äußerer Unterscheidung und Aussonderung darzustellen. Daher bestimmen wir abgesonderte, dem alltäglichen profanen Blicke entzogene Stätten, Berge, Haine, Tempel für die Gottheit und trennen sie vom täglichen Zutritt durch körperliche Symbole und symbolische Gebräuche; wir trennen sie örtlich vom Markt des alltäglichen Lebens, rechtlich durch den befreiten Gerichtsstand und das Asylrecht von den Ansprüchen und Eingriffen der bürgerlichen Gesellschaft; wir umgeben sie mit einer Schranke von ewigem Frieden im Unterschied vom Krieg und Streit der Welt.

Aus dem Mysterium folgt fürs zweite der übernatürliche Charakter des Cultus nach Ursprung, Wesen und Wirkung. Die Anfänge der gottesdienstlichen Ordnungen der Völker gehen nicht auf Menschengedenken zurück und sind nicht Menschenwerk; das haben Menschen nicht erdacht und können es nicht machen. Wie dem israelitischen Volke die Conceptionen für Bau, Einrichtung, Ausschmückung, Weihe und

liturgische Erhaltung des heiligen Zeltes u. s. w. durch höhere Willensmittheilung Gottes dargeboten worden sind, ist in der hl. Schrift mitgetheilt. Im heidnischen Alterthum aber, wenn die Menschen einmal daran giengen, den Cultus nach den gereinigteren Begriffen ihrer fortgeschrittenen Bildung umzugestalten, da machten sie die Götter menschenähnlicher, als sie in der alten Vorstellung gewesen waren, das Ceremoniell des neuen Ritus wurde ebenfalls dem menschlichen Sinne näher gerückt, aber es entstand daraus kein Cultus; der Cultus zog sich vielmehr in die heidnischen sog. Mysterien zurück und lebte in ihnen fort. — Man braucht sich darum nicht darüber zu verwundern, daß uns auch über den Ursprung unsrer christlich katholischen Liturgie, über das Entstehen und Einrichtung der alten Cultgebäude, über die Entwicklung des eucharistischen Gottesdienstes, über den Ursprung der Ordines, der Kirchweihe u. s. w. noch manches verborgen ist. Es gehört zum Charakter des Cultus, daß seine Anfänge transscendent sind. Auch das Bedürfnis der „liturgischen Andachten" der Protestanten wird nicht dadurch befriedigt werden, daß man neue Riten erfindet. Selbst die Freimaurer, und wäre es auch nur vermöge einer conventionellen Selbsttäuschung, knüpfen ihre Riten an die alte Stiftshütte an.

Dazu kommt drittens der archaistische Charakter der Cultformen. Ritual, Ceremoniell, Wortform der Gebete, Gewänder und Geräthe kleiden sich in alterthümliche Hülle oder vielmehr sie behalten das alte Gepräge und Colorit bei in richtiger Würdigung dessen, daß, wenn auch alles Irdische wechselt und den Launen des menschlichen Schicksals unterworfen ist, doch das Gött-

liche Bestand hat und der nachbessernden Hand neuerungssüchtiger Menschen nicht bedarf. Daher also altväterliches Ritual und hieratische Sprache der Liturgie, worunter wir aber keineswegs eine den Gläubigen unverständliche Form und Sprache verstehen; denn es hindert ja nichts, die Angehörigen der Kirche in das Verständnis des Gottesdienstes einzuführen; nur wo dies nicht geschehen und keine Unterweisung über den Inhalt der kirchlichen Gebete und den Sinn der Ceremonien erfolgen würde, müßte der Cultus zum Aberglauben ausarten.

Viertens kommt in Betracht der Charakter der Unantastbarkeit, der dem Heiligen im Unterschied vom Profanen zukommt. Darunter verstehen wir nicht blos die Forderung, daß eitles, vorwitziges oder gar sacrilegisches Antasten des Heiligen abgewehrt werden solle, sondern weiterhin die Tendenz, eine schützende Hülle um das Heilige zu verbreiten, um dasselbe dem profanen Tageslicht zu entziehen. Man spricht gerne von einem mystischen Halbdunkel der mittelalterlichen Kirchen; gut; auch das ist eine Form der disciplina arcani. In einem geistigern Sinne aber erblicken wir das mystische Halbdunkel in der von jedem Cultus angewandten Bildersprache oder Symbolik. Wie es ehedem den Israeliten für unheilig galt, den Namen Gottes mit menschlichen Lippen auszusprechen, so hat auch für uns noch das gewöhnliche Wort etwas Profanes, und höher steht uns die Bezeichnung derselben Idee durch ein Bild, welches Hülle ist und den verborgenen Sinn andeutet und errathen läßt und deshalb zum religiösen Nachdenken anregt und nöthigt. Die Heiden waren religiöser, so

lange ihre Götterbilder noch die ungefüge Form des Sinnbilds trugen; selbst die thierartigen Darstellungen der Götter, z. B. die eulengesichtige Athene oder das Löwenhaupt des Zeus, waren heiligere Gegenstände der Verehrung, als die Götterstatuen, welche vollendete Menschengestalt erhielten; die Götter in menschlicher Bildung und Schönheit zu formen, das hieß sie zum Menschenwesen herabziehen und profanieren. Auch in der christlichen Verkörperung der religiösen Ideen herrscht das geheimnisvolle Symbol vor. Es gibt ja freilich eine Bildersprache, welche unbeholfener, unvollkommener und unbrauchbarer ist, als die Wortsprache; die Stumpfsinnigen und Trägen reden in einer solchen Zeichensprache anstatt der artikulierten Laute; aber es gibt auch eine Bildersprache, welche tiefer, inhaltlicher, geistiger ist, als die gemeine Wortsprache, und hierauf beruht die religiöse Symbolik.

Zum besonderen Ausdruck aber kommt endlich das Mysterium in der *sacramentalen Benediktion* oder *Consecration*, wodurch auf die Instrumente des Cultus der Charakter der Weihe gelegt wird; von da an sind dieselben in besonderer Weise Gott zu eigen gegeben und, soweit dies mit creatürlichen Dingen geschehen kann, in die Sphäre des Uebernatürlichen erhoben. Wer möchte sich getrauen, den geweihten Opferkelch zum weltlichen Trinkgelage zu gebrauchen und wer würde nicht fürchten, wie einstens König Baltassar, das Mene Tekel an der Wand erschauen zu müssen! Darin liegt auch schon die moralische Bedeutung dieser Seite unseres Cultus angedeutet. Wie man das Schöne vom Schonen ableitet, so lehrt auch das Heilige ein Schonen,

eine Pflicht der moralischen Selbsterhaltung derer, die mit ihm umgehen. Wer in die Nähe des Heiligthums tritt, der wird auch sittlich erfaßt und mit dem Bewußtsein ernster Pflicht und Verantwortlichkeit erfüllt. —

Das zweite Moment in der Gottesidee, die Immanenz oder Gegenwart Gottes in der Menschenwelt, fällt in der religiösen Vorstellung nicht schlechthin mit dem methaphysischen Begriff der göttlichen Allgegenwart zusammen; man stellt sich dieselbe nicht wie eine selbstverständliche und nothwendige vor; sie erscheint vielmehr als ein freiwilliges Hereintreten des jenseitigen Gottes in das Weltreich, als ein Akt besonderer Huld und Gnade, eine besondere Manifestation, welche an bestimmte, man könnte sagen persönliche Voraussetzungen geknüpft ist, eine Annäherung der Gottheit, nicht ohne eine gewisse Furcht und Klage, daß das Nahen Gottes zugleich ein Vorübergehen sei, welches aber freilich die „leuchtenden Fußspuren auf den Pfaden, wo die Majestät gewandelt", zurückläßt in Wundern, Zeichen, Denkmalen, Gebetserhörungen und Gnadenerweisungen. Die Erscheinung des Herrn vor Jacob (I. Mos. 28, 11 ff.) war wie ein Traumgesicht vorübergegangen; aber die Stätte war auf immer geheiligt, und der Stein, auf welchen Jacob sein Haupt gelegt hatte, zum Altar und zur Wohnung Gottes geweiht. Die Idee der göttlichen Allgegenwart wird dadurch nicht eingeschränkt und erleidet keinen Abbruch wenn das göttliche Numen aus der Verborgenheit des Geheimnisses, in welcher es alle Dinge durchdringt und trägt, heraustritt in besonderen Erweisen des göttlichen Waltens; das Mysterium wird dadurch nicht erschöpft

oder entleert, daß Gott sich zu erkennen gibt, unter den Menschen wandelt, zu ihnen redet, unter ihnen sich eine Wohnstätte erwählt.

Die Religion setzt ihrem Wesen nach eine persönliche Beziehung des Menschen zu Gott voraus, es muß von dem allgemeinen abstrakten Gedanken der allwaltenden Gottheit zu einem concreten Verhältnis fortgeschritten werden; die Gottheit muß von uns wissen, muß sich uns nähern und sich unsere Annäherung gefallen lassen, muß Gebete hören und erhören, muß sich mit uns vereinigen. Das Getrennte in der Welt drängt nach Verbindung, das Entzweite nach Versöhnung, das Unzulängliche in unserm hinfälligen Erdendasein nach einer Ergänzung durch das Göttliche.

So ist das Wohnen Gottes unter den Menschen ein nothwendiges Element unserer religiösen Vorstellung. Und wie wir Menschen nun eben nur in natürlichen Katagorien denken können, so wird auch das Wohnen Gottes localisiert; so gewiß wir uns auch dessen bewußt sind, daß höher als das locale das ethische Wohnen Gottes unter den Menschen zu werthen ist und daß der wahre Tempel der Gottheit das Herz der Menschen ist, so können wir uns von der localen Gegenwart Gottes, von seinem Wohnen an heiligen, auserwählten, gesalbten Stätten nicht ganz losmachen; wir können und sollten es nicht, denn Gott hat sich solche Stätten auserwählt und will an ihnen Anbetung und Ehre empfangen und Gnaden erweisen.

Wir fürchten hier nicht etwa die Einrede, daß die locale Gegenwart Gottes nur eine mangelhafte sinnliche Vorstellungsform bedeuten könne für die reinere Idee

der moralischen und mystischen Verbindung der Gottheit mit der Menschheit. Wir haben vorerst ein Recht, uns an die Darstellung zu halten, welche uns in der Offenbarung selbst dargeboten wird.

Man kann mit Thalhofer[1]) die Auffassung der Cultstätten als Wohnstätten der Gottheit im Naturgesetz begründet finden, da auch durch das ganze Heidenthum die Vorstellung geht, daß die Gottheit an den Cultstätten unmittelbar nahe sei und daselbst einen innigen nahen Verkehr mit ihren Verehrern gestatte; auch den Heiden ist der Tempel eine Wohnung der Gottheit, deren Gegenwart durch das Götterbild in seiner Zelle repräsentiert wird. Für uns jedoch liegt ein größeres Gewicht darauf, daß in der im Vergleich zu den Heiden bildlosen und spiritualistischen Gottesverehrung des alttestamentlichen Volkes eine nicht bloß moralische, sondern gewissermaßen reale Gegenwart Gottes inmitten des Volkes statuiert wird. Der Gott Israels bestimmt sich selbst die Stätte, wo er wohnen will „in Mitten der Söhne Israels" (II. Mos. 29, 45): es ist zunächst das heilige Zelt, das wohl seinen Ort wechselt, aber die Verheißung hat, daß der Herr jedesmal da zum Volke kommen und es segnen werde, wo die Gedenkstätte seines Namens sein werde (II. Mos. 20, 24; V. Mos. 12, 5), bis dann endlich mit der Aufrichtung des Davidischen Königthums der Berg Sion die bleibende Stätte der Erwählung wird (Ps. 67, 17; 77, 68. Ps. 131, 13 ff.). Die Bedeutung des hl. Zeltes oder später des Tempels ist man zunächst geneigt in den Altar und den daselbst vollzogenen Opferdienst der Priesterschaft zu verlegen,

1) Liturgik S. 163 ff.

aber damit ist die Idee der Gegenwart Gottes nicht erschöpft; nicht der Altar ist das höchste Heiligthum oder die Wohnung Gottes, vielmehr ist dieses der Spruchort, über welchem Jahve in der Welt erscheinen will (III. Mos. 16, 2), oder die Sühnstätte, von welcher herab er Befehle ertheilen und zum Volke sprechen will, und zwar aus der Mitte der beiden Cherubim, welche über der Bundeslade sind (II. Mos. 25, 22). Dort ist der Name Gottes von ihm aufgestellt; der Altar ist nur Vorbereitung und die Stiftshütte ist nicht Selbstzweck, sondern nur die schützende Hülle für Bundeslade und Spruchort. Ja es ist, als ob der Bau eines Tempels als des feststehenden Centralpunktes für den Cultus hintangehalten werden sollte, um nicht die Bedeutung der Bundeslade abzuschwächen durch die Präponderanz eines prächtigen Tempelgebäudes (II. Kön. 7). Der erleuchtetste Träger des alttestamentlichen Geistes, Salomon, ist dessen voll bewußt, daß man sich die Gegenwart Gottes nicht nach Art der Heiden vorstellen dürfe. „Ist es zu glauben, daß Gott wahrhaft auf Erden wohnt? Wenn dich ja der Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen, um wie viel weniger dieses Haus, das ich erbaut?“ (III. Kön. 8, 27.) Salomon betet daher, daß Gott ihn und alle, die zu ihm flehen, erhöre „an dem Orte seiner Wohnung im Himmel“ (a. a. O. 8, 30 ff.); aber er empfängt darauf vom Herrn selbst die Bestätigung seines Werkes und die Verheißung: „Ich habe geheiligt das Haus, welches du gebaut, so daß ich daselbst niederlege meinen Namen auf ewig, und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein alle Tage“ (III. Kön. 9, 3).

Vom Tempel des A. T. werden wir zum christlichen Gotteshaus geleitet. Wäre das letztere auch nur ganz allgemein das, was auch der Protestant jeder Denomination in ihm erblickt, eine Cultstätte und ein Bethaus, in welchem Opfer und Sacrament sich vollzieht, so kann dasselbe doch keinenfalls in Beziehung auf Bestimmung und Bedeutung, Würde und realem Inhalt hinter dem jüdischen Tempel zurückstehen. Was diesem Tempel aber, dem Vorbilde des neuen Gotteshauses der Christen, seine Würde und Realität gegeben, das ist die Stätte des Wohnens Gottes, der „Spruchort". Zu einer solchen Folgerung müßte man kommen, auch wenn man vom Tabernakel in der katholischen Kirche absehen wollte. Wir freilich erblicken in dem Geheimnis der realen Gegenwart Christi im Altarssacrament die höhere Erfüllung des alten Vorbildes, jenes Mysterium, welches unserm Gotteshause erst den vollen Inhalt und die entscheidende Würde verleiht. Das Wohnen Christi im Tabernakel ist uns nur die höhere Folgerung aus der Idee der realen Gegenwart Gottes in seinem Tempel, was wir hier freilich als die spezifisch katholische Auffassung des christlichen Tempels vorerst nur postulieren können. Jedenfalls aber läßt sich nicht verkennen, daß thatsächlich, gleichviel durch wessen Schuld, in Folge der protestantischen Verwerfung der realen Gegenwart Christi im Sacrament (auch außerhalb des Moments des Genusses in der Communion) der protestantischen Kirche auch die eigentliche Idee des Gotteshauses als einer Wohnung Gottes verloren gegangen ist und daß die „Kirche" auf die Bedeutung eines Hörsaals, einer Schule, man möchte manchmal auch mei-

nen eines Concertsaals, herabgedrückt worden. Dies kann beklagt, aber nicht bestritten werden [1]). Wir werden zu beweisen haben, wie sich das eine und andere, das katholische und das protestantische Princip im Cultus selber manifestiert.

Der Glaube an das Wohnen Gottes unter den Menschen stellt nun wieder ganz besondere Forderungen an unseren Cultus. Dazu gehört erstens, daß die Stätte, wo der Heilige wohnt, selbst auch den Stempel der Heiligkeit an sich trage. Nun stehen uns aber nur zwei Hilfsmittel zu Gebot, um durch menschliche Veranstaltung das Heilige darzustellen; zunächst negativ die Abwehr des Unreinen, Gemeinen, irdisch Befleckten; nicht blos das profanum vulgus, sondern alles was an das gemein Sinnliche, Häßliche und Sündhafte anklingt, Roheit, Schmutz, Verwahrlosung muß von der Berührung des Heiligen abgewehrt werden. Die Schuhe, die den Erdenstaub getreten und an sich getragen, müssen ausgezogen werden, wo heiliger Ort ist (II. Mos. 3, 5). Es darf hier wohl auch daran erinnert werden, weil nicht Alle daran denken, wie nahe die hingebendste Pflege der Reinheit und Unver-

1) Ein Protestant aus Oldenburg schreibt (Historisch-politische Blätter 1876 I. Bd. S. 402): „Ein evangelischer Gottesdienst hat große Aehnlichkeit mit einer Schulstube. Der Pastor hält von der Kanzel herab eine dreiviertelstündige Predigt und die Schaar der Zuhörer muß frierend oder schwitzend in steter Passivität dasitzen; der Laie muß seine Gefühle unterdrücken, mag er religiös auch noch so sehr angeregt sein ... Das Leere, welches durch diese Form des Gottesdienstes entsteht, wird vollendet durch die melancholische Naktheit der Altäre und der Kirchenwände; nicht ein Symbol, nicht ein einziges Gemälde erinnert an Christus und das Christenthum".

sehrtheit auch im körperlichen und räumlichen Sinne mit der Heiligkeit und Frömmigkeit verwandt ist. Von da an ist es nur ein Schritt zu der zweiten Gattung der menschlichen Hilfsmittel zu dem genannten Zwecke, die aus dem Reiche des Schönen und der Kunst genommen sind. Auch schon zur Reinlichkeit allein gehört etwas von Sorge und von jenem Schönheitssinn, der auch mit geringen Mitteln das Häßliche und Anstößige überwindet und sofort schon den Eindruck des Schönen erzeugt. Kommt dazu die freie Zuthat dessen, was dem Erdenleben seinen höchsten und idealsten Glanz gibt, die höchste Form der Ueberwindung der Materie durch das höhere Leben des Geistes, die Schönheit, das Kunstgebilde, so kann sich Niemand dem Eindruck entziehen, daß das Heilige, um würdig dargestellt zu werden, die Kunstform verlangt, ja daß alles Irdische in gewissem Sinne in die Sphäre des Heiligen emporgerückt wird, wenn es durch die Inspirationen wahrer Kunst gestaltet und verklärt wird. Wahre Kunst hat stets etwas Heiliges an sich und verleugnet ihren Ursprung aus der Religion nicht. Darum hat sie auch ihr Heimatrecht im Hause Gottes, das ihr nicht soll genommen werden!

Der Stand der Erniedrigung und Selbstentäußerung Christi (Phil. 2, 7) ist vorübergegangen und der Stand der Erhöhung und Verklärung angebrochen; Christi Erscheinung ist nicht mehr in Knechtsgestalt; darum trägt auch die Gottesnähe im Mysterium die Spuren von Licht und Glanz der Majestät. Unser Tempel soll nicht die Niedrigkeit und die Nacht des Stalles von Bethlehem darstellen; ihm genügt selbst noch nicht der Glanz des

salomonischen Tempels, denn „siehe hier ist mehr als Salomon“ (Matth. 12, 42); er ist ein Nachbild des Himmels, wo der verklärte Christus wohnt; dieser Himmel hat seine Sonne, das ewige Licht vor dem Tabernakel; seine Sterne, die flammenden Kerzen auf den Altären; seine Engelchöre in den liturgischen Gesängen, und seinen reinen Aether in den Gebeten, die wie Weihrauch empor steigen. Unsre ganze Kirche, unter dem Gesichtspunkt des Cultus betrachtet, will nicht die Signatur der unerlösten Welt, Niedrigkeit und Nacht an sich tragen, sondern die Zeichen der Erlösung und Verklärung.

In sittlicher Hinsicht behält die Knechtsgestalt, in welcher Christus auf Erden gewandelt, ihre volle Bedeutung auch für die Kirche; auch die letztere trägt das Gewand der Armut und Erniedrigung und lehrt den Werth der Demut, der Verborgenheit und des Leidens. Im Cultus aber soll der verklärte Christus, der König Himmels und der Erde repräsentiert werden, und es hat darum auch einen guten Sinn, wenn der höchste Priester auf Erden, der Papst, mit den Insignien hohenpriesterlicher und königlicher Herrlichkeit erscheint.

Doch wir dürfen hier nicht einer späteren Beweisführung allzu weit vorgreifen. Wir wollen nur von einer inneren und wesentlichen Beziehung der Kunst zum Cultus reden und dieselbe aus dem Bedürfnisse ableiten, das Heilige darzustellen und dem Cultus Schwung, Hoheit und Wahrheit zu verleihen.

Die Gegenwart Gottes bedeutet für uns zweitens nicht ein todtes Idol, sondern ein geistiges Verkehren Gottes mit den Menschen, ein Spre-

chen zu ihnen, ein Ausströmen von Kraft, Licht, Gnade. Aber der heilige Gott kann in solcher Weise nur mit Reinen und Heiligen verkehren. Darauf beruht die Idee des Priesterthums.

Zwar stehen wir hier vor dem Schein eines Widerspruches. Im Vergleich mit Gott gibt es nichts Reines und Heiliges. Wenn darum Gott die Creatur seiner Nähe würdigt, so muß er sie selbst zuvor reinigen und heiligen; und besteht, wie unser Dogma lehrt, eine Entzweiung, ein sittlicher Widerstreit zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer, so bedeutet das Wohnen Gottes unter den Menschen eine Versöhnung. Beides ist wahr: Gott kann nur Reinen und Heiligen erscheinen und sich mittheilen; aber auch umgekehrt, wo Gott naht und sich mittheilt, da bedeutet seine Nähe Gnade, Versöhnung und Heiligung. Soll nun diese letztere Wahrheit die erstere nicht aufheben, soll der Begriff der creatürlichen Unreinheit und Schuld sowie der göttlichen Gerechtigkeit nicht seines Inhaltes beraubt werden, so bleibt uns nur die Idee des Priesterthums übrig, in welchem die Auserwählten und Reinen stellvertretend für die unreine und der Sühne bedürftige Menschheit vor Gott treten.

Sofern die Priester aus den Menschen genommen sind, stehen wir nun zunächst vor einer Fiktion, vermöge deren die Priester als rein und der Gottesnähe würdig nur gedacht sind und ihre Stellvertretung von Gott aus Gnaden angenommen wird. Die Fiktion erhält aber Realität in dreifachem Stufengang. Zuerst begegnet uns in der Geschichte des Priesterthums eine symbolische (levitische) Reinheit in der Aussonderung

einer besonderen Familie oder Kaste, und Ausscheidung derselben aus dem profanen Volke; Feststellung gewisser Insignien und Symbole, welche den höheren Rang in der Ordnung des Cultus andeuten, z. B. das reine weiße priesterliche Gewand, der Ehrenvorrang, welcher wie alle gesellschaftlichen Auszeichnungen auch einen gewissen Zwang in der Lebensführung, in Bewahrung einer persönlichen Würde, in Zurückgezogenheit und Enthaltsamkeit auferlegt. Wer wüßte nicht, daß der gesellschaftliche Zwang, die Etikette, das Ceremoniell eben die symbolische Darstellung der Auszeichnung, der Höhe und Würde ist, die Separation von dem Alltäglichen und Gemeinen. Darauf beruht zu einem Theil die strengere Standessitte der Priesterschaft.

Die zweite Stufe führt uns näher zur geistig-sittlichen Auffassung der priesterlichen Reinheit, zur Pflicht der Ascese. Der Unterschied des Reinen und Unreinen in sittlicher und religiöser Beziehung ist allen Völkern bewußt, und vom Priester verlangte man überall diejenigen sittlichen Uebungen, die man als das Ideal menschlicher Sündelosigkeit und Tugend ansah; das liegt in der Bestimmung des Priesters, vermittelnd zwischen das Volk und die Gottheit zu treten und gleichsam der Bürge für die Gebete und Gelöbnisse des Volkes zu sein. Als die Mittel der sittlichen Reinigung betrachtete man in erster Linie die Beschaulichkeit, das betrachtende Verweilen der Seele bei den göttlichen Geheimnissen, aus welchen dann das Streben nach Erkenntnis, die Wissenschaft, hervorgeht. Daher sind die Priester die geborenen Träger der Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge, und zwar auch nach der prak-

tischen Seite hin, welche das Wissen für die Menschheit hat. Der Priester als der Kundige in den Dingen des Geistes und der Natur ist den Alten auch der Arzt und Helfer in den Nöthen Leibes und der Seele. Ein anderes Mittel der Ascese ist überall körperliche Strenge und Enthaltsamkeit, Ertötung der somatischen Triebe und Gelüste. Sodann begegnet uns nicht selten auch bei den Alten die Separation aus der gemeinen Gesellschaft des Volksthums, sei es durch eine Kastenordnung oder durch die Ehelosigkeit, eine Separation, welche somit nicht blos, wie oben angedeutet, symbolische, sondern auch sittlich ascetische Bedeutung hat. Man verlangt vom Priester eine besondere priesterliche Lebensweise und Tugend um des Alterdienstes willen.

Auf der dritten Stufe löst sich die Fiktion, von der wir oben gesprochen, dahin auf, daß der aus den Menschen genommene Priester selbst nur typischer Repräsentant des einen wahren Priesters, des Gottmenschen Christus ist. Das menschliche Priesterthum ist nur der irdische Wiederschein vom ewigen Hohepriesterthum nach der Ordnung Melchisedeks (Hebr. 5, 6). Der christliche Priester erscheint rein vor Gott, weil auf seine Person der Charakter der Priesterschaft Christi gelegt ist, wie vordem die Opfer des A. T. Gott wohlgefällig waren, weil sie Typen des Opfers Christi waren.

Aber auch an diesem Punkt zeigt sich der Fortschritt in der christlichen Form des Priesterthums gegenüber der vorchristlichen darin, daß es nicht, wie im Heidenthum, bei der Fiktion, und wie im Judenthum bei der Typik bleibt, sondern daß, was symbolisch angedeutet

wird, auch in Wahrheit sich darstellt; der Priester wird als moralisch rein nicht fingiert, sondern es liegen im Christenthum selbst, sowie in der besonderen Zucht und Pflege der Priesterschaft durch die Kirche, in den sacramentalen und charismatischen Gaben, die dem Priesterthum vor andern Ständen verliehen sind, die Mittel innerer Reinigung und Heiligung, so daß es keine bloße conventionelle Observanz ist, wenn wir sagen, daß das Heilige heilig behandelt werden müsse: Sancta sancte! —

Für die nun aber an dritter Stelle anzuschließenden Folgerungen aus dem Wohnen Gottes in unsern Tempeln möchte der Verfasser die geneigten Leser zum voraus um zuwartendes Wohlwollen bitten. Wir stellen uns dabei nemlich die Gottheit gar sehr menschlich vor, indem wir folgern, daß die Gegenwart Gottes wie die eines irdischen Herrn eine Gefolgeschaft, einen Hofstaat und Hofdienst verlange.

Wir können ja doch nur in Bildern und Analogien sprechen; bleiben wir also einmal bei der Analogie von der Residenz des Königs aller Könige in unsern Kirchen, so bedarf es äußerer Veranstaltungen und menschlicher Dienste. Vor allem schon muß ein äußerer Glanz und Pomp von Gefolge, Hofeinrichtung und symbolischen Zeichen — bis herab zu den Klängen der Fanfaren, dem Dröhnen der Geschütze und dem Wehen der Fahnen — die Gegenwart des Königs anzeigen. Eine Ehrenwache muß ausdrücken, daß es dem, der vor Anderen der Ehre würdig ist, an der Ehrenbezeugung von Seiten der Unterthanen niemals fehle, wie ja auch nach der Vision des Sehers der Apokalypse der Thron des Aller-

höchsten umgeben ist von den Thronen der Aeltesten und von den Schaaren der Engel, deren Huldigung und Lobpreis niemals verstummt (Apok. 4, 2 ff; 19, 1 ff. u. a.). Eine Leibwache aber muß die geheiligte Person des Königs umgeben, um sie zu schützen vor der Berührung mit dem Gemeinen, wenn nöthig auch vor roher Gewalt und feindlichem Angriff; denn der Anblick der Majestät, welcher die Guten mit Ehrfurcht und Empfindungen der Gnadennähe erfüllt, weckt in den Bösen Neid, Begehrlichkeit, Widerspruchsgeist, bis zum gewaltsamen Antasten dessen, was Allen heilig und unverletzlich gilt. — In den Vorhöfen des Königs stehen sie aber auch, um zu jedem Dienste bereit zu sein. Die Majestät erweist sich als Macht im Beleben, Ordnen, Regieren; die höhere Machtfülle erweist sich darin, daß ihren Befehlen der Vollzug auf dem Fuße folgt, daß ihre Diener auf den Wink bereit stehen. Hofdienst und Staatsdienst begegnen sich in den Kammern der Königspaläste, sie gehören zu den Attributen des Königthums. Der Inhalt der königlichen Gewalt aber, der sich auf die zwei Gebiete, Gerechtigkeit und Gnade, zurückführen, läßt, sowie die berechtigte Vorstellung, daß, was vom Könige ausgeht, groß, umfassend und weitreichend sei, ergibt den Anspruch, daß die Güter, welche vom königlichen Throne ausgehen, Allen zugänglich und bis auf einen gewissen Punkt hin auch leicht zugänglich seien. Selbst wenn gewisse Funktionen der höchsten Gewalt, wie die Pflege der Gerechtigkeit, direkt an andere vom König bestellte Personen als Organe übertragen werden, behält sich die Majestät doch das Gebiet der Gnadenspendung ausschließlich vor; den Bitten der Unterthanen

ist sie stets zugewendet; der Zugang zur Königsburg soll den Recht oder Gnade suchenden Unterthanen offen stehen; es müssen an den Stufen des Thrones Vermittler stehen, welche den rechtmäßig Bittenden den Zugang öffnen, dem Eindringlinge aber verwehren.

Und nun bedarf es für den an katholische Religionsanschauungen Gewöhnten kaum, daß wir die Anwendung von der Analogie mit vielen Worten machen. Die Formen der Verehrung und Huldigung, welche dem „Könige der Ehren" vom christlichen Volke dargebracht werden, die Stellung der Cultusdiener innerhalb des Tempels und an den Stufen des Tabernakels, zum Dienste bereit und mittlerisch zwischen Gott und die sühnebedürftigen Gläubigen tretend; die Schätze der Gnade im Sacrament stets parat und zugänglich; das Gotteshaus jedem Andächtigen geöffnet; auf Seite der Gläubigen aber das Bewußtsein von der Fülle der dargebotenen Güter und dem entsprechend nun auch bestimmte Ehren- und Dankespflichten: all dieses gibt dem christlichen Cultus etwas von dem Schimmer der Gottesnähe und eine stete Feierlichkeit, die in äußeren Solennitäten Ausdruck findet.

Alle diese Erwägungen erhalten nun einen besonderen Nachdruck durch die katholische Lehre von der immerwährenden Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssacrament, welche darum auch in unserm Cultus einen concreten Ausdruck findet und vermöge deren unsere Gottesverehrung einen ununterbrochenen Dienst fordert. Für die, welche im Dienste des Altares stehen, gibt es keine Unterbrechung, keinen Werktag, sondern nur Feiertage, feriae. Der Dienst ruft die Priester der Kirche

täglich zum Gotteshaus. Wohl werden die Tagesstunden unterschieden und nach dem Vorgange des Psalmisten (Ps. 118, 164) siebenmal des Tages die Stationen gewechselt; und nicht blos am Tage, von der Morgenwache bis zur Nacht (Ps. 129, 6), sondern auch die Nacht hindurch im cursus nocturnus steht die Ehrenwache im Tempel, wo ja auch „der Hüter Israels nicht schläft noch schlummert" (Ps. 120, 3. 4). Der Eifer im Dienste des Heiligthums gipfelt in der Idee und Uebung der „ewigen Anbetung", in welcher buchstäblich Gebet und Lobgesang keine Stunde des Tages und der Nacht verstummt, indem abwechselnd Stunde für Stunde die Wache abgelöst und neu bestellt wird.

Es ist noch nicht dieses Ortes, die sittliche Bedeutung dieses fortwährenden Tempeldienstes, oder das Bedürfnis, viel und oft zu beten und nicht nachzulassen (Luk. 18, 1), auseinanderzusetzen. Es bleibt uns vielmehr zunächst die Aufgabe übrig, die bisher geschilderten, aus der menschlichen Sphäre des Fühlens und Handelns genommenen bildlichen Vorstellungen darauf zu prüfen, ob sie vor einer geistigen Auffassung der Religion bestehen können; dies soll einem folgenden Artikel vorbehalten sein.

II.

Recensionen.

1.

1) **Bannes et Molina.** Histoire, Doctrines, Critique métaphysique par Le **P. Th. de Régnon** de la compagnie de Jésus. Paris. H. Oudin et Cie. 1883. XV et 366 p.

2) **Kritische Bemerkungen** zu der Schrift: „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse; dogmengeschichtliche Studie" gerichtet an den Verfasser: P. Gerhard Schneemann, S. J. von einem Thomisten. Aachen 1884. Commissionsverlag von M. Jacobi. 79 S.

Man hat sich billigerweise gefragt, warum der alte Ordensstreit de auxiliis gratiae wieder auf die Tagesordnung gesetzt werde. Aus Schneemanns Studie konnte man den Grund kaum vermuthen, denn in Deutschland war ein mehr oder weniger modifizierter Molinismus fast zur Mode geworden. In der lateinischen Ausgabe desselben Werkes erfährt man den Grund schon genauer. Die Commentare Billuart's, des Hauptes der Neothomisten, seien in neuerer Zeit vier mal herausgegeben worden und so seien Tausende von Exemplaren in allen

Seminarien Frankreichs verbreitet. In diesen Commentaren werde aber von der scientia media gesagt, daß sie aus den Semipelagianern geschöpft sei und den Weg zum vorzüglichsten Irrthum der Semipelagianer bahne. P. Vicetia bemerke in seiner Ausgabe des Breviloquium, die Ansicht der Molinisten über das Vorherwissen öffne, wenn sie so absolut vorgetragen werde, den Irrthümern der Pelagianer und Semipelagianer den Weg, Molina vertheidige eine gratia versatilis und ein zu rohes System, ja nach der Meinung der Molinisten und Congruisten theile Gott seine Gnade an alle in gleichem Maße aus. Dazu komme noch der schwer wiegende Umstand, daß durch die Bulle Aeterni patris das Studium des h. Thomas empfohlen sei und man nun zu geneigt sei, die Lehre des h. Thomas mit der Lehre der Thomisten zu identifizieren, wie das z. B. in dem Lehrbuch Simar's der Fall sei. Der Ordensgenosse Schneemann's, P. Règnon, bestätigt die Hauptmotive dieser Vertheidigung. Die neue Rückkehr zum Thomismus habe die alten Kämpfe wieder aufgefrischt. In mehreren theologischen Schulen setze man eine Ehre darein, das System der prädeterminirenden Decrete zu lehren. Man inspirire sich mit den Argumenten Billuart's, um das von der Gesellschaft Jesu adoptirte System zu bekämpfen. Billuart sei gegenwärtig der Modeautor, weil er Thomist und zwar streitbarer Thomist sei. Daraus geht also hervor, daß sich der Streit vorwiegend um die Frage dreht, welches System den wahren Thomismus enthalte oder dem h. Thomas näher stehe. Es wird ja nachgerade in der katholischen Theologie zur Mode, alles ohne Ausnahme auf den h. Thomas zurückzuführen. Angefangen von der unbefleckten

Empfängniß und der Unfehlbarkeit bis herunter zur Spectralanalyse muß die ganze Theologie und Philosophie in den Werken des h. Thomas gelehrt sein. Da hierin die Jesuiten mit den Dominikanern Hand in Hand gehen, so war es begreiflich, daß sie den dem andern Orden zu gute kommenden Namen des Thomismus nicht ruhig gegen sich kehren ließen. Wir werden also hierüber noch lange nicht das letzte Wort gehört haben. Règnon bemerkt am Schlusse bereits, es sei während der Vollendung des Druckes eine bemerkenswerthe Schrift erschienen mit dem Titel: Saint Thomas et le Thomisme p. E. C. Lesserteur, prof. de théol., dessen Lectüre er allen Freunden des h. Thomas lebhaft empfehlen könne.

Règnon setzt ohne Weiteres das Werk Schneemann's voraus. Niemand könne mehr behaupten, er sei in dieser theologischen Frage auf dem Laufenden, wenn er das Buch desselben nicht studirt habe. Wenn er dennoch darüber hinausgehe und eine wesentlich verschiedene Disposition gebe, so geschehe dies aus diesem Grunde, weil die dogmengeschichtliche Darstellung nothwendig zum Studium des Grundes beider entgegengesetzter Systeme führe. Da nun das Buch Schneemann's in dieser Zeitschrift schon angezeigt worden ist (1883 S. 297 ff.), so können wir uns hier auf die dogmatische Seite beschränken. Nur dies ist aus dem historischen Theil bemerkenswerth, daß R. weit vorsichtiger im Traditionsbeweis ist als ein Ordensgenosse. Zwar schickt er voraus, daß es demselben leicht gewesen sei, zu zeigen, daß weder der h. Augustin noch der h. Thomas die praedeterminatio physica des Bannes gekannt habe, aber dennoch möchte er die persönliche Meinung ausdrücken, daß die Lehre

eines jeden dieser großen Männer mehr als ein Kapitel verlangen würde, um mit der gehörigen Ausführlichkeit dargelegt werden zu können (S. 91). Augustinus sei vorwiegend Polemiker. Man müsse bei seinen Schriften die Gegner wohl im Auge behalten: Er sei Platoniker und deßhalb von den Thomisten und Molinisten zu wenig verstanden worden. Man könnte vielleicht zeigen, daß die ganze Lehre des h. Augustinus auf einem Begriff von Moralität beruhe, welcher ganz von dem peripatetischen Begriff differire. Nur Anselm scheine den h. Augustinus richtig verstanden zu haben. Aehnlich verhalte es sich auch mit dem h. Thomas. Er könne nicht mit Schneemann zugeben, daß sich alles, was Thomas von der göttlichen Mitwirkung sagt, auf einen einfachen concursus divinus im Sinne des Suarez reducire, dagegen sei es allerdings leicht zu zeigen, daß Thomas die praed. ph. nicht kenne. Ja es folge daraus, daß Thomas die Schwierigkeiten dieser Lehre gar nicht erwähne, daß sein System von dem thomistischen verschieden sei, denn dieser hohe Geist hätte müssen die Schwierigkeit voraussehen. Hätte er sie vorausgesehen, so hätte er sie auch klar dargestellt und direkt gelöst. Ich muß gestehen, daß dieses Argument mir wenig einleuchtet, aber ich nehme von dem Zugeständniß über die ganze Lehre um so lieber Act, als ich dasselbe noch viel weiter ausdehnen möchte. Meines Erachtens kann über die Gnadenlehre des h. Augustinus gar kein Zweifel sein, wenn man nur den eigenen Winken desselben folgt. Diese bestehen vor allem darin, daß man seine Schriften vor der Besteigung des bischöflichen Stuhles von den späteren, und seine vorpelagianischen von den nachpelagianischen

und diese wieder von den Schriften gegen den Semipelagianismus unterscheidet. Augustinus sagt es zu wiederholten Malen selbst, daß seine Definition der Freiheit gegenüber den Manichäern nicht mehr ausreiche gegenüber den Pelagianern und daß er im ersten Streit gegen diese weniger über den Anfang des Heilswerks und des Glaubens nachgedacht habe. In seiner letzten Periode hat er demgemäß genau zwischen den verschiedenen Gnaden bis zum donum perseverantiae unterschieden. In dieser Periode hat er auch die Prädestination in der schärfsten Weise vorgetragen. Hat er schon früher die gratia als ein adiutorium und documentum unterschieden, insofern Gott die vasa misericordiae unterstütze, aber an den vasa irae seinen Zorn und seine Macht documentire, so hat er später die misericordia und iustitia einander noch viel schroffer gegenüber gestellt. Dem Verurtheilten wird die verdiente Strafe gegeben, dem Erlösten die unverdiente Gnade. Die Gnade wird nicht nach Verdienst mitgetheilt, weil Gott barmherzig ist, sie wird nicht allen mitgetheilt, weil Gott Richter ist. Hieraus ist zu erkennen, daß Aug. allerdings die praed. ph. nicht kennt, aber für die Erklärung der Prädestination aus der misericordia und iustitia vindicativa hat er doch mehr als bloße Andeutungen gegeben. Ich kann sogar auf zwei Argumente des Verf. gegen die Thomisten mit den Worten des Kirchenlehrers antworten. Er hat nicht nur nichts gewußt von einer scientia media, sondern er hat die Andeutung einer solchen mit dem sehr geläufigen Argument von dem Loos der parvuli zurückgewiesen. Dieses hat der Verf. auffallenderweise nirgends berührt. Augustinus hat mit Recht bemerkt, daß die verstorbenen

parvuli ebenso wenig belohnt werden wegen Verdiensten, welche sie allenfalls hätten erwerben können, als andere parvuli wegen der Sünden bestraft werden, welche sie bei längerem Leben begangen hätten. Wenn aber der Verf. als Hauptbeweis gegen die abstoßende thomistische Theorie das praktische Glaubensleben anführt, dem selbst die Thomisten in ihren Predigten, Katechesen u. A. Rechnung tragen müssen, so ist es ihm natürlich nicht unbekannt, daß in den pelagianischen Streitigkeiten das praktische Christenthum eine große Rolle gespielt hat, aber es dürfte doch die Bemerkung von Interesse sein, daß Augustin den Rath gab, man brauche nicht gerade vor dem Volke alles so vorzutragen, wie die Lehre es verlange, »facile est enim, imo et utile, ut taceatur aliquod verum propter incapaces.« Ich muß dem aber beifügen, daß er in derselben Schrift seine Ansicht wieder modifizirt und später sogar die offene Predigt verlangt. Doch gibt er den Rath, man soll lieber in der dritten als in der zweiten Person reden, um »salubriter valetudini humanae infirmitatis« entgegenzukommen.

Es scheint mir also keinem Zweifel zu unterliegen, daß Aug. mit viel größerem Recht für die efficacia gratiae im strengen Sinne und für die absolute Prädestination angerufen werden kann als für die entgegengesetzte Ansicht. Ich bin aber gegen den Rath des Verf., nicht in verba magistri zu schwören, durchaus nicht unempfänglich und bin weit entfernt, die kirchliche Lehre in Allem mit der des h. Aug. zu identifiziren. Auch damit bin ich einverstanden, wenn der Verf. auf die Dogmengeschichte provocirt. Doch möchte ich hiemit zugleich einen erst später erwähnten Punkt verbinden. Der Verf.

recurrirt gegen Aug. auf die Griechen, bei welchen der Pelagianismus nie habe Boden fassen können. Er bezeichnet die Zusammenfassung der griechischen Gnadenlehre durch Johannes Dam. als den Inbegriff der kirchlichen Gnadenlehre. Seine Unterscheidung zwischen der voluntas antecedens und consequens, welche auch der h. Thomas adoptirt hat, ist gewiß für die Prädestinationslehre kaum zu entbehren. Wer aber die pelagianischen Streitigkeiten einigermaßen verfolgt, der weiß wie nachdrücklich sich die Pelagianer und namentlich der consequenteste und zäheste Vertreter dieser Häresie, Julian, auf die Griechen berufen haben. Aug. hatte manchmal seine Noth, den Citaten immer siegreich zu begegnen. Er vergißt aber nicht, darauf hinzuweisen, daß man von den Vätern vor dem Pelagianismus nicht dieselbe Genauigkeit in der Gnadenlehre erwarten dürfe. Dieselben haben andere Gegner zu bekämpfen gehabt. In solcher Weise löst man auch heutzutage noch die Schwierigkeit in der Dogmengeschichte. Daraus folgt aber, daß man die Gnadenlehre in erster Linie bei Aug. zu suchen hat, dessen Schriften auf das Arausicanum II so bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Aug. hat zuerst die Psychologie in ihrem ganzen Umfang für das Problem des Bösen und des Guten benützt. Ohne diese ist die Gnadenlehre gar nicht mehr zu behandeln.

Wollte ich in gleicher Weise die Stellung des h. Thomas besprechen, so würde es mich viel zu weit führen. Es ist bekannt, daß derselbe auf den Schultern des h. Aug. steht, aber ebenso bekannt, daß er das ganze Gebiet durchaus selbständig behandelt und die letzten Consequenzen des Aug. ablehnt. Soll ich aber ein allge-

meines Urtheil abgeben, so bin ich der Ansicht, daß Thomas der efficaciae gr. und der absoluten Prädestination gleichfalls ziemlich zugethan ist.

Mit Recht verweist der Verf. des Oefteren auf den Gegensatz, welchen die Jesuiten mit ihrer Gnadenlehre zu bekämpfen hatten. Dem Prädestinatianismus der Reformatoren gegenüber mußte die Freiheit des Willens betont werden. In diesem Punkt hatte die Situation in der That einige Aehnlichkeit mit der Lage vor Pelagius. Ob aber heutzutage die „fatalistische Philosophie" dieselben Waffen verlangt, scheint mir mindestens controvers zu sein. Denn die Gnade wird nicht weniger geleugnet als die Freiheit. Die Nothwendigkeit stammt aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. Umgekehrt scheint mir auch die Entstehung des thomistischen Systems aus dem Gegensatz der Katholiken und Mauren in Spanien problematisch zu sein. Vielmehr möchte ich den Grund eher dem vom Verf. selbst gerügten „Formalismus" zuschreiben, d. h. dem übertriebenen Bestreben, für jeden Namen eine neue entitas zu suchen und jeden Begriff bis zur äußersten Consequenz zu verfolgen. Dieser Formalismus hat schließlich die Scholastik um allen Credit gebracht und ich bin mit dem Verf. durchaus einverstanden, wenn er eine solche Methode mit ihren geisttödtenden Lehrbüchern perhorrescirt. Nur erlaube ich mir die Bemerkung beizufügen, daß es auch andere Lehrbücher als die Billuart's gibt, welche gleich unmethodisch sind. Muß der Student, dem man Billuart als klassischen Autor in die Hände gibt (S. 53), einen gewissen Horror vor dem „Irrthum" der Jesuiten bekommen, so geht es den Thomisten vice versa auch

nicht viel besser. Der Verf. wird sich aber hierüber um so leichter trösten können, als er von P. Schneemann den „prächtigen" Gedanken entlehnt: „Gott bearbeitet mit einer eifersüchtigen Sorge die religiösen Orden, welche die Edelsteine seiner Kirche sind, und man weiß, daß die Diamanten einander poliren" (S. 31).

Entgegen dem aus einem »pieux esprit de corps« (S. 128) hervorgegangenen Bestreben Schneemann's, dem Unterschied zwischen dem reinen Molinismus und dem von Aquaviva vorgeschriebenen Congruismus zu verwischen, anerkennt der Verf. unumwunden, daß der Congruismus wesentlich verschieden sei, insofern er nur die scientia media gemeinsam habe, in der Prädestination aber mit dem Thomismus übereinstimme. Er sei der Versuch, zwei unversöhnliche Systeme miteinander zu versöhnen (S. 154, 283). Heutzutage kehre man wieder mehr zum Molinismus zurück. Aquaviva hätte vielleicht auch den Congruismus nicht vorgeschrieben, wenn er den Jansenismus vorausgesehen hätte. Dieses Urtheil über den Congruismus ist aber viel zu einseitig. Wohl ist die bonitas Dei bei der Schöpfung und Erlösung in erste Linie zu stellen und die iustitia vindicativa nicht im Sinne der Thomisten als Zweck daneben zu setzen, aber andererseits ist die iustitia an sich nicht zu beseitigen. Unter Voraussicht des Sündenfalls mußte die iustitia beim Heilsrathschlusse ein mitbestimmender Factor werden. Dadurch erklärt sich die Prädestination ebenso gut als wenn man eine ganze Reihe an sich nicht wirksamer Gnaden zu Hilfe nimmt und schließlich doch bekennen muß, daß, warum den einen diese, den andern jene Gnaden mitgetheilt werden, ein Geheimniß bleibe.

Wenn die Molinisten den Thomisten nicht ohne Grund die Schwierigkeit, die Sünde nicht auf Gott zurückzuführen, vorhalten, so können diese jenen mit demselben Recht die Unmöglichkeit vorhalten, den Erfolg der göttlichen Gnade sicher zu stellen. Ich bin auch nicht für die Creirung einer Reihe neuer entitates und kann der praemotio physica überhaupt nicht eine weittragende Bedeutung beilegen, aber dennoch möchte ich den Unterschied der Gnaden nicht von der Zustimmung des Willens herleiten und nicht in den ersten „unwillkürlichen" (indélibérés) Acten des Willens die Wirkung der Gnade, in den „willkürlichen" (délibérés) das Werk des Willens erkennen. Sind jene reine physische Acte, so gehören sie überhaupt nicht zu unserem Thema, sind sie aber irgendwie sittlicher Art, so haben sie bereits eine Qualität. Wohl ist das Sein von Gott, aber darum nicht das Sosein ganz vom Menschen. Bedingung dafür ist nur, daß der freie Wille mitthätig ist. Im Uebrigen bemerke ich, daß die speculativen Untersuchungen über die causa prima und finalis für den Theologen von großem Interesse sind, denn die Theologie hat gegenwärtig im Nachweis der Causalität und Finalität gegenüber der destructiven Naturwissenschaft ihre Hauptaufgabe zu suchen. Die Gnade setzt aber die Natur voraus. Die Thomisten sind entschieden zu weit gegangen, wenn sie das Gnadenleben aus der göttlichen Allmacht zu erklären suchten und den Unterschied zwischen der potentia und dem actus in einer heute wissenschaftlich unhaltbaren Strenge in die Gnadenlehre aufnahmen, aber ohne die göttliche Providenz läßt sich auch die Heilsveranstaltung Gottes nicht begreifen. Diesen Punkt haben

die Molinisten und Congruisten mit Vortheil für ihr System verwendet.

2) Der Zweck der an zweiter Stelle genannten Broschüre ist aus ihrem Titel erkennbar. Sie ist von einem Thomisten, der zur Wahrung der Objectivität die Anonymität wählen zu sollen glaubte, gegen Schneemann's Studie geschrieben, behandelt aber nur einzelne der gemeinsamen Sätze, um nachzuweisen, daß die Thomisten sich mit Recht die Auctorität des h. Thomas vindiciren. Wenn der Verf. sich in der Vorrede dagegen verwahrt, daß der Streit als Ordenssache behandelt werde, so ist er im Unrecht. Denn selbstverständlich hat jeder Theologe das Recht, sich auf die eine oder andere Seite zu stellen, und kann auch ein Mitglied des Ordens anders denken als sein Orden, aber dies berechtigt ihn nicht, auch so zu lehren. Ist jeder Professor des Dominikanerordens eidlich zur Vertheidigung der gratia ex sese efficax verpflichtet und jeder Docent der Gesellschaft Jesu an den Molinismus oder Congruismus gebunden, so redet man mit Recht von den Systemen beider Orden. Ohne diese persönliche Seite würde man die historische Entwicklung der Systeme gar nicht begreifen, wie die genannten Jesuiten selbst hervorheben. Der Verf. zeigt, daß der Ausdruck praedeterminare auch schon beim h. Thomas vorkommt (S. 16), legt aber auf das prae bei praedeterminatio und praedestinatio keinen großen Werth, weil bei Gott kein Früher und Später ist. Damit weicht er aber der Frage mehr aus, als er sie löst. Denn die Ausdrücke sind mit Bezug auf die Menschen gebraucht, welche in Zeit und Raum leben. Dagegen macht er mit Recht geltend, daß der h. Thomas eine

wirkliche Inclination des Willens zum Guten lehrt und eine Determination desselben nur für unvereinbar mit der Freiheit hält, wenn sie von jemand Anderem als von Gott ausgeht. Die scientia media sei daher nicht nothwendig, sondern das fünfte Rad am Wagen der Theologie (S. 46). Dafür macht er namentlich auch auf die parvuli aufmerksam und findet sich hierin in voller Uebereinstimmung mit dem h. Augustinus. Ich gebe auch zu, daß „alle Schwierigkeiten, welche die Thomisten haben", sich auch in der andern Theorie finden, kann aber nicht der Behauptung beistimmen, „daß die Thomisten dieselben wissenschaftlich lösen", während die Jesuiten (Schneemann) alsbald das Mysterium als Deckmantel benützen. Vielmehr recurriren die Jesuiten erst gegen den Schluß zum Mysterium, bei den Thomisten aber bildet es den Ausgang. Der Verf. hat auch nicht so Unrecht, wenn er meint, daß ganz wörtlich dieselben Schwierigkeiten, die Schneemann heute den Thomisten vorwirft, sich bereits sowohl im Thomas finden als in den Briefen des Prosper und Hilarius an Augustin, aber er täuscht sich, wenn er meint, daß dieselben da bereits umständlich gelöst seien (S. 77). In den Briefen der Genannten wird eben um Lösung der Schwierigkeiten gebeten. Der h. Augustinus aber anerkennt wiederholt, wie schwierig es sei die Gnade Gottes zu vertheidigen, ohne den freien Willen zu beeinträchtigen und umgekehrt. Wäre aber der Streit durch den h. Thomas so klar gelöst, so sähe man gar nicht ein, warum die entgegengesetzten Parteien sich immer wieder auf ihn berufen können. Die Schwierigkeiten sind also nur nach der

Ansicht der Thomisten gelöst. Ich habe schon oben bemerkt, daß sie allerdings einen festeren Halt bei diesen Auctoritäten haben, aber ihre Gegner haben jedenfalls das Recht für sich, die Erklärungen der anerkannten Sätze auf anderem Wege zu versuchen. Die Berufung auf die potentia genügt nicht für die gratia sufficiens und die Prädestinationslehre des Bannez, den der Verf. noch ganz für den Führer der Thomisten hält, bedarf gewiß sehr der Erläuterung. Der Verf. verweist auf die iustitia und misericordia des h. Aug. und die divina voluntas des h. Thomas (S. 74), aber mit dem noli iudicare nisi vis errare würde er jede Erklärung also auch die thomistische unmöglich machen.

Schanz.

2.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Dr. **Valentin Thalhofer,** Domdekan und Professor der Theologie in Eichstätt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Ersten Bandes erste Abtheilung. Freiburg i. B. Herder. 1883. XII und 330 S. 8.

Man kann nicht sagen, daß das Fach der Liturgik in unserer heutigen theologischen Litteratur vernachlässigt worden wäre; sowohl die dogmatischen als die ascetischen, die rubricistischen wie die ästhetischen Momente unseres Kultus sind mit derselben Vielgeschäftigkeit, welche unserm modernen Kirchenwesen überhaupt eigenthümlich ist, in Handbüchern und Compendien der Pastoraltheologie, in

Zeitschriften, Kirchen- und Kunstblättern, Monographien und Encyklopädien Gegenstand fleißiger Untersuchungen geworden; und der litterarischen Erörterung folgt die Praxis auf dem Fuße nach, wenn sie ihr nicht vielleicht gar vorangeht (vgl. unsre „Reflexionen über den Geist des christlichen Cultus" in diesem Heft S. 100 ff.).

Aber an einer die zerstreuten Elemente zusammenfassenden und das Ganze in wissenschaftlichem Aufbau beherrschenden Darstellung des Cultus hat es katholischerseits doch gefehlt; wir haben viel Arbeit und Streit um Einzelnes und Kleines gehabt, und brauchen nun einmal eine Meisterhand, welche im Großen arbeitet, ohne sich durch den unübersehbaren Reichthum des Materials verwirren zu lassen. Es fehlt auch unsern heutigen Bemühungen um die Liturgik nicht am rechten kirchlichen Geiste und am Verständnis der kirchlichen Einrichtungen im einzelnen; wohl aber vielfach an der Gabe der Unterscheidung zwischen dem Großen und dem Kleinen, dem Wesentlichen und dem Zufälligen, zuweilen auch an der klaren Erkenntnis der eigentlichen und maßgebenden Ziele unseres gottesdienstlichen Lebens.

Was wir demnach bisher vermißten, das verspricht uns nun das Handbuch von Dr. Thalhofer zu bringen; und was bisher als ersten Bandes erste Abtheilung vorliegt, darf unbedenklich als eine Leistung obersten Ranges bezeichnet werden und erfüllt uns mit der besten Zuversicht, daß die Verlagshandlung, welche das Werk als sechste Abtheilung der ersten Serie ihrer Theologischen Bibliothek herausgibt, die Arbeit keiner besseren Hand hätte anvertrauen können.

Es liegt uns bis jetzt außer einer sehr umfassenden

Einleitung das erste Hauptstück der allgemeinen Liturgik vor, welches als „Theorie der Liturgik" bezeichnet wird, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet gerade der wichtigste, schwierigste und für den Verfasser selbst bedeutungsvollste Theil des Ganzen.

Besonders werthvoll erschien uns in der Einleitung die Auseinandersetzung über „die encyklopädische Stellung der Liturgik", worin, wie wir glauben, ein für allemal und abschließend das Verhältnis der Liturgik zum Ganzen der Pastoraltheologie festgestellt wird. Die Liturgik als die wissenschaftliche Darstellung derjenigen Funktionen des kirchlichen Amtes, welche dem hohepriesterlichen Amte Christi entsprechen, ist nur ein Glied der Pastoraltheologie, behauptet aber zugleich in dieser eine centrale Stellung, wie die Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung, also von Christus dem einzigen und ewigen Hohepriester des N. T. der Centralpunkt der gesammten Heilslehre ist. In dogmatischer Hinsicht erhält die Liturgik ihr Licht und ihre Bedeutung durch das Verhältnis der Person und der mittlerischen Thätigkeit Christi zu der Kirche wie zum einzelnen Gläubigen; hier ist namentlich bemerkenswerth die realistische Auffassung Dr. Thalhofers von der wesenhaften Einwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten. Auf Grund des Opferverdienstes Christi wird nämlich der persönliche heilige Geist in der Rechtfertigung οὐσιωδῶς in die Gläubigen ausgegossen. Dieser h. Geist bringt, weil eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne und weil von beiden ausgehend, den Gläubigen auch in wesenhafte Verbindung mit Gott dem Vater und dem Sohne; sofern aber der heilige Geist in specieller Weise der Geist

des fleischgewordenen Gottessohnes ist (Joh. 15, 26; 16, 13. 14), bringt er die Gläubigen noch in eine ganz besondere Beziehung zum verklärten Gottmenschen (S. 9). Im eminenten Sinn aber ergibt sich hieraus die reale Einwohnung des heiligen Geistes im Priester der Kirche, dem durch die Ordination der character sacramentalis aufgeprägt ist, wodurch eine ganz neue reale Verbindung des Ordinirten mit dem Gottessohne, eine unio mystica cum Christo qua mediatore hergestellt wird, so daß die vom Priester vollzogenen Amtshandlungen nicht Thätigkeiten Namens Christi in blos juridischem Sinne, sondern wesentlich Thätigkeiten Christi des Erlösers selber sind" (S. 12). So, möchte man sagen, fällt nicht von dem Werke, das der Priester vollzieht, Glanz und Würde auf seine Person; sondern umgekehrt erhält das Werk, Opfer, Gebet, seine Bedeutung und seinen Inhalt von der Person des Priesters, der auf sich den character sacramentalis als character Christi trägt oder „eine höchst reale Configuration mit dem himmlischen Hohenpriester" angenommen hat.

Der Abschnitt über „die wichtigeren Quellen der Liturgik" ist reichhaltiger und erschöpfender, als die bescheidene Ueberschrift vermuthen ließe; er enthält so ziemlich Alles, was zur Orientierung über das weitschichtige Quellenmaterial dienlich sein konnte; besonderen Dank verdient, was über den Inhalt des Rituale, über die Verbindlichkeit des Rituale Romanum und die Berechtigung der Diöcesanriten gesagt ist.

Mit außerordentlichem Fleiß ist sodann die Litteratur der Liturgik von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart

verzeichnet (S. 57—147). Diese Leistung allein schon, obschon sie auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch macht, wird das Buch für den Liturgiker fortan unentbehrlich machen. Es ist nur sehr Weniges und Entlegenes, was man hier vermissen wird. S. 77 hätte etwa noch erwähnt werden können: Johannes a Lapide, Resolutorium dubiorum circa Missae Sacrificium occurrentium, ein kleines rubricistisches Handbüchlein, das seit 1492 gegen zwanzigmal gedruckt wurde. Zu S. 124 wäre bei der Erwähnung von Bickells „Messe und Pascha" die Priorität Probsts zu wahren gewesen. S. 136 hätte G. M. Dursch mit mehreren einschlägigen Schriften (Aesthetik der christlich bildenden Kunst des M. A. in Deutschland. Tüb. 1854. Symbolik der christlichen Religion, 2 BB. Tüb. 1858—59. Der symbolische Charakter der christlichen Religion und Kunst. Schaffh. 1860) Erwähnung verdient.

Aus der „Theorie des kath. Kultus" seien hier besonders erwähnt die Abhandlung über die „naturgesetzlichen Grundlagen der katholischen Liturgie" (§ 11), über den Kultus oder die Liturgie des gottmenschlichen Mittlers in den Tagen seines Erdenlebens, über den Kultus des verklärten Hohenpriesters im Himmel und über den Kultus Christi in seiner Kirche auf Erden (§§ 13—15). Wir erhalten hier eine erneuerte und neubegründete Darlegung der Opfertheorie, welche Dr. Thalhofer schon früher in seinem Buche über das Opfer des alten und neuen Bundes (Regensb. 1870) entwickelt und zu welcher Referent an anderem Orte seine principielle Zustimmung ausgesprochen hat (Bonner Theol. Litteraturblatt 1871 S. 289 ff.); kleine Differenzpunkte,

die damals etwa noch übrig geblieben, dürften jetzt so ziemlich ausgeglichen sein.

Eine nicht eben leichte und angenehme, aber um so anerkennenswerthere Aufgabe hat sich endlich der Verf. gestellt in einer gründlichen Auseinandersetzung mit den liturgischen Theorien und Bestrebungen auf protestantischer Seite. Auch das mußte eben einmal wieder geschehen, und Dr. Thalhofer hat ganz recht, wenn er diese Arbeit als eine wissenschaftliche Pflicht ansah. Es soll gezeigt werden, daß die katholische Theologie auch in dieser Richtung den freieren Blick und die größere geschichtliche und dogmatische Unbefangenheit zu wahren weiß, als es in der neuesten protestantischen Theologie der Fall ist.

Schon über das Gebiet der allgemeinen Grundlehren geht hinaus, was in § 20 über „das Objekt des katholischen Kultus“ ausgeführt wird; wir erhalten hier eine ins Detail gehende Lehre über das Verhältnis der latria zur dulia, über die Objekte der latria, über Bilder- und Reliquienverehrung u. s. w. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß sich in der ganzen Darstellung dogmatische Strenge mit religiöser Wärme zur schönsten Eintracht verbindet. Vielleicht werden da und dort die dogmatischen Auseinandersetzungen etwas breit und gedehnt erscheinen; auch über die Anordnung und Vertheilung der Materien kann man verschiedener Ansicht sein. Nicht ganz einverstanden ist Ref. mit der Stellung, welche S. 247 den Chorsängern in der Liturgie angewiesen wird, da ja gerade die cantores den Rang eines eigentlichen ordo nicht behaupten konnten, während die „liturgischen Personen“ in die klerikalen ordines eingereiht wurden. Doch es schiene uns ungerecht, um unter-

geordnete Punkte zu rechten, wo das ganze Werk als solches ungetheilte Anerkennung finden muß. Warten wir einstweilen die folgenden Abtheilungen ab!

Linsenmann.

3.

1. **Evangeliorum** secundum Hebraeos, secundum Petrum, secundum Aegyptios, Matthiae Traditionum, Petri et Pauli Praedicationis et Actuum, Petri Apocalypseos, Didascaliae apostolorum antiquioris quae supersunt, addita Doctrina XII apostolorum et libello qui appellatur „Duae viae“ vel „Judicium Petri“, collegit, disposuit, emendata et aucta iterum edidit et adnotationibus illustravit **Ad. Hilgenfeld.** Editio altera, aucta et emendata. Lipsiae. T. O. Weigel. 1884. 129 p. 8.
2. **Lehre der zwölf Apostel** nach der Ausgabe des Metropoliten Philoth. Bryennios mit Beifügung des Urtextes, nebst Einleitung und Noten ins Deutsche übertragen von **Aug. Wünsche.** Leipzig, Schulze 1884. 34 S. 8.
3. **Texte und Untersuchungen** zur Geschichte der altchristlichen Literatur von **O. v. Gebhardt** und **A. Harnack.** II. Band. Heft 1 und 2. Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von A. Harnack. Leipzig, Hinrichs 1884. 70 und 294 S. 8.

Die Bemerkung, die im vorigen Jahrgang S. 382 in Betreff neuer Ausgaben der Doctrina apostolorum gemacht wurde, hat sich nicht bewahrheitet. Inzwischen ist bereits eine beträchtliche Anzahl von weiteren Edi-

tionen erschienen, in Deutschland allein die vorstehend bezeichneten.

1) Hilgenfeld nahm die Schrift in die zweite Auflage des vierten Fascikels seines Novum Testamentum extra canonem receptum auf. Er gibt einige Textesverbesserungen und verbreitet sich in kurzen Prolegomenen über die Geschichte und den Charakter der Schrift. Zu bemerken ist hauptsächlich, daß er, da das Citat Pseudo-Cyprian's De aleatoribus c. 4 schwer auf unsere Doctrina zurückzuführen ist, mehrere Recensionen annimmt und in der neu entdeckten Schrift eine montanistische Bearbeitung erblickt, die Schrift also der letzten Zeit des zweiten Jahrh. zuweist. In der Zeitschr. f. wiss. Th. kommt er neuestens (1885 S. 73—102) eingehender auf die Sache zu sprechen, und er hält seine Ansicht gegenüber laut gewordenen Bedenken aufrecht. Zu Hause, betont er (S. 96), sei die Schrift in dem mindestens beginnenden Montanismus, also wohl auch in Kleinasien im weiteren Sinne. Mir scheint die Auffassung aus bereits bekannten Gründen nicht haltbar zu sein.

2) Die Schrift Wünsche's bietet nichts Besonderes. Sie gibt im Wesentlichen nur Text und Uebersetzung.

3) Die eingehendste Bearbeitung liegt in der dritten Schrift vor. Sie enthält den griechischen Text nebst deutscher Uebersetzung und reichem Commentar. Die umfangreichen Prolegomenen handeln in 6 Paragraphen von der Geschichte der Doctrina in der Kirche und ihrer Ueberlieferung in der constantinopolitanischen Handschrift; von Titel, Adresse und Zweck der Schrift; von Disposition und Inhalt; von den Quellen; von den Gemeindezuständen und Zeit und Ort der Schrift; von

den Bearbeitungen derselben und ihrer Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur. Daran schließt sich ein Excurs: die Διδαχή und die Waldenser. Zuletzt wird von O. v. Gebhard ein Fragment der Schrift in alter lateinischer Uebersetzung mitgetheilt. Die Untersuchung über die Bearbeitungen der Schrift gab zu einer neuen Recension des Textes der s. g. apostolischen Kirchenordnung und des 7. B. der apost. Constitutionen c. 1—32 Anlaß.

Was zunächst die alte lateinische Version anlangt, so befand sie sich nach M. Kropff's Biblioth. Mellicensis §. 747 p. 18 ehemals im Kloster Mölk. Die Handschrift ging später verloren, und B. Pez konnte in den Thesaurus anecdot. nov. (IV, 2) nur mehr ein kleines Stück aufnehmen. Dieses Fragment wurde nun durch den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit G.'s aus seinem verborgenen Schlupfwinkel an das Tageslicht gezogen und S. 277 f. zum neuen Abdruck gebracht. Es enthält den Anfang der Schrift bis 2, 6 (der Schluß lautet: nec rapax, nec adulator, nec), aber ohne die Sätze 1, 3—6 oder den Abschnitt des ersten Kapitels von Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους an bis zum Schluß, dasselbe Stück, das auch in der s. g. apostolischen Kirchenordnung fehlt, während es im 7. Buch der apost. Constitutionen, wenn auch in abweichender Gestalt, vorhanden ist. G. erklärt das Fehlen des Abschnittes in den beiden Schriften durch die Annahme, daß den Verfassern Exemplare der Doctrina vorlagen, die durch Ausfallen eines Blattes defect geworden waren. Ueber das Alter der Uebersetzung fehlen nähere Anhaltspunkte. Doch ist G. mit Rücksicht auf die Parallelen bei Lactanz geneigt, sie noch vor diesem Kirchenschriftsteller entstehen zu lassen.

Die Handschrift gehörte nach Pez spätestens dem 10. Jahrhundert an. Leider ist das Fragment zu kurz, um weitere Schlüsse zu gestatten. Aber auch so bleibt es sehr beachtenswerth.

Wenden wir uns der Arbeit Harnack's zu, so können wir uns bezüglich des die Doctrina an sich betreffenden Theiles mit Rücksicht auf die ausführliche Abhandlung Krawutzcky's im vorigen Jahrgang kurz fassen. Hervorzuheben ist nur, daß die Einheit und Integrität der Schrift mit Energie vertheidigt und die Entstehung „höchst wahrscheinlich" in die Jahre 120—165 und nach Aegypten verlegt wird. Die Chronologie beruht hauptsächlich auf der Voraussetzung, daß der Barnabasbrief und der Pastor Hermä der Schrift vorausgehen und ihr als Quelle dienten. Ich glaubte das umgekehrte Verhältniß annehmen zu sollen, und bezüglich des Barnabasbriefes kam Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons III S. 278—319) gleichzeitig zu demselben Ergebniß. H. setzte sich mit der Auffassung noch kurz in seinen Zusätzen auseinander. Aber schwerlich mit Glück. Die in erster Linie ins Gewicht fallenden Fragen: ob der betreffende Theil des Barnabasbriefes als Originalcomposition gegenüber der Doctrina überhaupt begreiflich und ob es auch nur halbwegs wahrscheinlich sei, daß ein Autor, der nach H.'s eigener Erklärung die »rudis indigestaque moles ohne Zusammenhang und Disposition" einer anderen Schrift mit bewunderungswürdigem Geschick in die denkbar trefflichste Ordnung gebracht, sich bezüglich des Stoffes so sklavisch abhängig sollte verhalten haben, als die Annahme voraussetzt, diese Fragen wurden gar nicht erörtert.

Eine ausführlche Besprechung verdienen die Auseinandersetzungen über die Bearbeitungen der Doctrina, näherhin das Verhältniß der Schrift zu den apostolischen Constitutionen und deren Entstehung. Das 7. Buch dieses Werkes ist bekanntlich eine Paraphrase der Doctrina, und so fragt sich, wann die Umarbeitung vorgenommen wurde? Die Frage führt zu der weiteren, wie sich der Verfasser des 7. Buches der apost. Constitutionen zu den früheren Büchern des Werkes stellt, und wenn auch diese von ihm herrühren, bezw. interpolirt wurden, in welchem Verhältniß Pseudo-Clemens zu Pseudo-Ignatius steht?

Ich habe von der Entstehung der apost. Constitutionen in der Qu.-Schr. 1880 S. 378 ff. gehandelt. Damals war es mir nicht möglich, von der syrischen Didaskalia, der kürzeren Recensionen der 6 ersten Bücher des Werkes, eine genauere Einsicht zu nehmen. Die griechische Rückübersetzung der Didaskalia, welche Lagarde für den zweiten Band der Bunsen'schen Analecta Antinicaena besorgte, war mir nicht zugänglich, und die Ausgabe des syrischen Textes, die derselbe Gelehrte veranstaltete, war für mich unbrauchbar, da keine lateinische Version beigegeben war und ich des Syrischen nicht mächtig bin. Ich hatte mich unter diesen Umständen an die Urtheile anderer zu halten, und ich entschied mich für die Auffassung Bickell's und Henneberg's, nach der der syrische Text ein Auszug aus dem griechischen ist. Die Entscheidung war aber, wie ich mich jüngst überzeugte, als ich der Frage an der Hand der Bunsen'schen Analecta wieder näher trat, nicht die richtige. Die syrische Didaskalia gibt sich gegenüber den apost. Constitutionen so entschieden als eine frühere Arbeit zu erkennen, daß ihre

Priorität wohl kaum zweifelhaft ist, und daraus folgt, daß sie nicht als ein Auszug aus diesen, sondern diese umgekehrt als ihre Erweiterung oder Interpolation zu fassen sind. Man vergleiche in den beiden Schriften namentlich II c. 57 und III c. 9—11.

Wenn aber sowohl das siebente als die 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen interpolirt wurden, so spricht bei ihrer Ueberlieferung in einem Werke, wie H. richtig betont, die Vermuthung dafür, daß die Interpolation von einer und derselben Person ausging. Zahn nimmt zwar für Constit. VII und VIII einen zweiten Interpolator an. Ich sehe indessen dazu keinen stichhaltigen Grund.

Wann wurde aber die Interpolation vorgenommen. H. denkt an die Jahre 340—360, bezw. 340—343, indem er den Interpolator für einen Semiarianer und somit für einen Post- und Antinicäner hält. Der Beweis für diese Auffassung ist aber nicht erbracht. Mir scheint das Werk von dem arianischen Streit noch in keiner Weise, weder nach dieser noch nach jener Richtung, berührt zu sein, und demnach würde es dem Nicänum noch vorangehen. Doch gebe ich gerne zu, daß der Punkt noch einer genaueren Untersuchung bedarf und bei der Schwierigkeit der Lösung kaum eine einheitliche Auffassung erfahren wird.

Anders aber verhält es sich mit dem Pseudo-Ignatius. Zahn faßte denselben, ohne ihn übrigens mit Pseudo-Clemens zu identifiziren, ebenfalls als Semiarianer und setzte ihn auf 360 an. Sein Beweisverfahren wird bei allen denjenigen, die sich nicht näher mit der Literatur des 4. Jahrhunderts vertraut gemacht, des Eindruckes nicht verfehlen, und ich gab mich ihm früher selbst ge-

fangen. Je mehr ich aber aus Anlaß der Edition der pseudoignatianischen Briefe mich mit ihm beschäftigte, um so mehr stellte es sich mir als nichtig dar. Zahn hat nicht blos darin gefehlt, daß er in einer Reihe von Phrasen, die auch den nicänischen Vätern geläufig sind, Antinicänismus witterte, sondern auch dadurch, daß er die Stellen, welche einen ausgesprochen nicänischen Charakter haben, fast durchweg ganz außer Betracht ließ. So ist er auf das τρεῖς ὁμότιμοι und das φύσει ἄτρεπτος Philipp. 2, 4 und 5, 2 lediglich nicht eingegangen, und hat er die bezüglichen Worte nicht einmal in den Index seiner Ausgabe aufgenommen, das zweite wenigstens nicht für die hier in Betracht kommende Stelle. Ich habe diese Mängel alle aufgedeckt und Punkt für Punkt an der Hand der Literatur des 4. Jahrhunderts nachgewiesen, daß die angeblichen Indicien für den Semiarianismus nicht bestehen. Umgekehrt habe ich, wieder mit Belegen aus der alten Literatur, während Zahn so gut wie keine beibrachte, dargethan, daß sich Ps.-Ignatius deutlich als Nicäner und näherhin als Apollinaristen zu erkennen gibt. Gleichwohl kommt H. S. 244 f. wieder auf den Semiarianer zurück, und er behauptet sogar, die dogmenhistorischen Ausführungen Zahn's über den christologischen Standpunkt des Interpolators bei erneuter Prüfung Punkt für Punkt bestätigt gefunden zu haben. Wie das möglich war, erhellt aus dem Vorstehenden von selbst. H. hat sich eben so wenig als Zahn bemüht, Ps.-Ignatius unter dem Gesichtspunkt der Literatur des 4. Jahrhunderts sorgfältig zu prüfen, und bei der Raschheit, mit der er den einschlägigen Theil seiner Arbeit sichtlich ausführte, gerach es ihm selbst

an Zeit dazu. Er beschränkte sich auf aprioristische Betrachtungen (sein Beweis für den Semiarianismus kommt im wesentlichen über das argumentum ex silentio nicht hinaus), und diese führen hier selbstverständlich nicht zum Ziel. Der Apollinarismus des Ps.-Ignatius ist demgemäß nicht widerlegt, und wenn je zu seiner Begründung noch etwas fehlen sollte, wird es, sobald die Qu.-Schrift Raum dafür hat, gebracht werden.

Ist aber, worüber kaum ein Zweifel bestehen kann, Ps.-Ignatius Apollinarist, so ist er schwerlich mit Ps.-Clemens identisch. Denn bei diesem findet sich kein Anzeichen von Apollinarismus, und gegen die Identität spricht auch der Umstand, daß die apost. Constitutionen nicht wohl in die Zeit des Apollinarismus herabgedrückt werden können. Nach den Ausführungen S. 246 ff. scheint die Identität allerdings ziemlich fest zu stehen. Allein wer wird hier eine solide Beweisführung erkennen, wenn er die, zum Theil geradezu groben, Verstöße in Betracht zieht, die sich H. zu Schulden kommen ließ? S. 251 wird Gewicht darauf gelegt, daß Ps.-Ignatius Jes. 52, 5 ähnlich citire wie Ps.-Clemens, während Ignatius selbst die Stelle in abweichender Form gab. Kann aber das befremden, wenn man erwägt, daß Ps.-Ignatius die Stelle einfach ihrer Form in der Schrift anpaßte, wie er sie denn auch ausdrücklich als Schriftwort bringt, während sie bei Ignatius nicht ausdrücklich als Schriftwort und demgemäß etwas freier mitgetheilt wird. S. 249 wird das Vorkommen von Tobit 12, 9 in wörtlich identischer Fassung bei beiden Interpolatoren betont, und doch findet sich der Spruch wörtlich so in der Schrift, freilich nicht an dem bezeichneten Orte, sondern Sprichw.

15, 27, und H. hätte dieß um so weniger übersehen sollen, als Ps.-Clemens die Stelle ausdrücklich auf Salomo zurückführt. S. 247 wird bemerkt, Ps.-Ignatius bringe I Tim. 4, 10 an den drei Stellen, wo die Worte vorkommen, als eine Einschiebung, die nicht durch den Context motivirt sei. Aber die Interpolation ist jedenfalls auch nicht gegen den Context, und wie soll denn Philipp. inscr. eine unmotivirte Einschiebung stattgefunden haben, da der Brief bekanntlich ein eigenes Product von Ps.-Ignatius ist? S. 252 wird betont, daß Ps.-Ignatius die Taufe mit Vorliebe als Taufe auf den Tod des Herrn bezeichne, und wenn man bei demselben nachsieht, findet man den Lieblingsausdruck ein einziges Mal. S. 251 lesen wir, Ps.-Ignatius nenne den hl. Geist fast ständig „Paraklet", und er stelle diese Bezeichnung nicht selten neben die oder an die Stelle der in den echten Briefen vorgefundenen Bezeichnung „heiliger Geist". Nach dem Index meiner Ausgabe kommt aber die „fast ständige" Bezeichnung nur 8 mal vor, während der Ausdruck „heiliger Geist" 27-mal gebraucht wird, und die „nicht seltene" Umstellung findet sich nirgends. Zeugen derartige Fehler nicht von einer ganz auffallenden Flüchtigkeit? Und wie soll man ein solches Verfahren bezeichnen, wenn man den zuversichtlichen Ton in Anschlag bringt, in dem H. seine Aufstellungen vorzutragen liebt?

Ich sehe daher die Identität von Ps.-Clemens und Ps.-Ignat. noch nicht bewiesen. Ich finde zwischen beiden nur eine Abhängigkeit, und diese Annahme genügt auch vollständig, um die Berührungen zwischen ihren Schriften zu begreifen.

Funk.

4.

1. **Entstehung und Zweckbeziehung des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte** von **H. J. Litzinger**, Dr. theol. Essen, Halbeisen 1883. 128 S. 1,20 M.

2. **De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis, quae in quarto evangelio inesse feruntur dissertatio,** quam scripsit **Carolus Mueller,** ss. theol. doctor, in gymnasio ad aedem S. Matthiae super. ord. mag. Friburgi, sumptibus Herder 1883. 47 S. 0,80 M.

3. **Der Brief an die Ebräer,** ausgelegt von Lic. th. **Otto Holtzheuer,** Superintendent. Berlin, Wiegandt und Grieben 1883. 298 S. 4 M.

1) Durch Lügen und Calumnien suchte das jüdische Synedrium auch im heidnischen Lager gegen das Christenthum zu agitiren, um den Erfolg desselben in den heidnischen Ländern zu hindern. Noch mehr, es suchte das odium generis humani, unter welchem das Judenthum seufzte, auf das Christenthum überzuwälzen und die heidnische Macht als Bundesgenossin gegen das Christenthum zu gewinnen. Lukas fiel die Aufgabe zu, in zwei Schriften diese indirecten Angriffe des Judenthums auf das Christenthum abzuwehren, und sein Evangelium und die Apostelgeschichte dienen keinem andern Zweck, als dem, alle von jener Seite vorgebrachten Verdächtigungen zu entkräften, und das Christenthum für das Heidenauge in eine möglichst empfehlende Beleuchtung zu rücken. Das ist die Thesis, welche der Verf., unter moderirter Aufnahme der von Aberle angenommenen Zweckbeziehung, aufstellt und zu beweisen sich bemüht. Er bringt aus dem Schatz seiner Lektüre manche beachtenswerthe Aeußerung des Alterthums bei bezüglich der Kreuzstellung

zwischen Judenthum, Christenthum, Heidenthum. Auch die Demonstration seiner Zweckbeziehung an einzelnen Theilen und Sätzen des Evangeliums und der A. G. ist von mancher richtigen Beobachtung geleitet. Das Lukasevangelium kann ja füglich das Heidenevangelium genannt werden, sofern es durchgehends von einer Rücksichtnahme auf heidnische Anschauungen, Vorurteile und Bedürfnisse beherrscht ist. Freilich folgt daraus noch lange nicht, daß es für Heiden geschrieben ist; vielmehr sind nach allem, was wir über das Evangelium wissen und aus ihm erschließen können, die paulinischen Heidenchristen als Leser anzusehen. Auch ist nicht Bekämpfung der vom Judenthum dem Heidenthum eingeimpften Antipathien gegen das Christenthum Zweck des Evangeliums, sondern vielmehr Zerstreuung der Bedenken und Zweifel, welche den paulinischen Heidenchristen seitens der Gegner des Apostels eingeflößt worden waren. Die Beweise, welche der Verf. für seine Auffassung vorbringt, kreuzen und entkräften sich zum Theil gegenseitig. Wenn die Stellung der Heiden gegen die Juden so feindlich und gegensätzlich geschärft war, wie Eingangs dargethan wird, ist dann wohl glaublich, daß die Heiden sich von den Juden das Urtheil über das Christenthum dictiren ließen? mußte nicht hier vielmehr die jüdische Antipathie heidnische Sympathie erzeugen? Der Verf. läßt freilich die Römer so schließen: „war der Stifter des Christenthums so verächtlich, daß selbst die Juden von ihm und seiner Lehre nichts wissen wollten, so ist es sicher mit dem Glanze des römischen Namens unvereinbar, daß Römer sich eingehender mit ihm und seiner Lehre befassen" (S. 103); aber dieser Schluß entspricht nicht der psycholo-

gischen Erfahrung. Der Scharfsinn und das strategische Genie, mit welchem der Verf. seine Aufstellungen vertheidigt, ist zu bewundern, oft zeigt freilich sein Vorgehen mehr Kriegslist als Kriegstüchtigkeit. Für manche Behauptung wird er vergebens Glauben suchen; wer möchte auch sich selbst zumuten zu glauben, das Magnificat sei vom Evangelisten zum Beweis aufgenommen, daß Maria nicht ohne Bildung gewesen (S. 71); die wunderbare Speisung der fünftausend werde erzählt zum Beweis, daß, „wer so etwas zu Stande brachte, nicht nöthig habe, sich kümmerlich und schimpflich Nahrung und Unterhalt zu verschaffen" (S. 108) u. s. f.

2) In ziemlich isolirter Stellung, aber mit großer Zähigkeit verficht Hilgenfeld seit 1849 die Anschauung, das Johannesevangelium sei ein dualistisch-gnostisches Lehrsystem, das die Mitte halte zwischen der valentinianischen und marcionitischen Gnosis. Der Prolog sei stark angehaucht von Valentins Aeonenlehre. Dem A. T. stelle sich der Verf. durchaus feindlich gegenüber. Endlich ziehe sich durch die ganze Schrift der Doppelfaden eines methaphysischen, cosmologischen und anthropologischen Dualismus. Diese Hauptthesen H.'s prüft der Verf. obiger, ihrer nächsten Bestimmung gemäß etwas knapp gehaltenen lateinischen Dissertation mit Gründlichkeit und gutem Verständniß. Die in Frage kommenden, von H. herausgehobenen Stellen werden in ihren richtigen Zusammenhang zurückgenommen und aus ihm heraus erklärt, wobei jeder gnostische Duft schwindet. Die positiven Gegenbeweise gegen H.'s Auffassung, welche im Evangelium liegen, kommen allerdings nicht ebenso zur Geltung. Auch eine genauere Darlegung, wie überhaupt

der Gnosticismus sich zum Evangelium Johannis stellte, hätte eine zweckdienliche Ergänzung der Studie bilden können, wenn dieselbe über weiteren Raum verfügt hätte. —

3) Die Raumbeschränkung, welche der Verf. sich auferlegt, hat namentlich der Besprechung der Einleitungsfragen den Atem stark eingeengt und ihr nur einen Spielraum von 20 S. verstattet, der zur gründlichen Erörterung der einschlägigen difficilen Fragen nicht genügen kann. So ist denn auch die Folge, daß seine Besprechung der strittigen Punkte nicht zur Klarheit und Ueberzeugungskraft durchdringt. Merkwürdigerweise ist H. ein Apologete der paulinischen Herkunft des Briefes nach Inhalt und Form, geht also hierin weiter, als z. B. der katholische Zill, der Lucas als Concipienten des Briefs annimmt. Was bezüglich der behaupteten inhaltlichen Differenz zwischen dem Hebräerbrief und dem ganzen Gedankenkreis des Apostels Paulus S. 14 ff. ausgeführt wird, hat unsere volle Billigung. Dagegen genügt die Besprechung des Charakters des Briefes lediglich nicht, um von der unmittelbaren Abfassung durch Paulus zu überzeugen; denn der Recurs auf die „Ruhe", in welcher der Brief geschrieben sei und welche ihm einen andern Charakter verliehen, führt natürlich sowenig zum Ziele, als die Leugnung einer wirklichen formalen Verschiedenheit zwischen dem Hebräerbrief und den andern Paulinen. Der Verf. zeigt sich sehr ärgerlich darüber, daß jemals eine andere Anschauung über die Abfassung des Briefes auftauchte, und scheint nach seiner eigenen Darstellung die Frage als etwas anzusehen, wovon man „die Hände fortlassen solle, weil man hier nur etwas verderben könne" (S. 5).

Er behandelt auch die von der Person Pauli etwas abführende Linie der Tradition sehr despektirlich; die Weigerung, Paulus als unmittelbaren Verfasser des Briefes anzusehen, der wir im Alterthum begegnen, wird zum Theil auf kindischen Eigensinn zurückgeführt, welcher gemachte Fehler nicht habe corrigiren wollen: „nun (nachdem man in Verfolgungszeit die Trostkraft des Briefes erfahren) würde man, wenn man es nicht eben noch bestritten hätte, daß Paulus der Verfasser sei, es vielleicht nicht bestritten haben; aber in dieser Richtung fühlte man sich vinculirt“ (S. 9). Hier sind wir in der Lage, die Freiheit der Forschung gegen den Verf. vertheidigen und die rigoristische Anschauung abweisen zu müssen, als dürfte auf gläubigem Standpunkt die Frage gar nicht ventilirt werden, ob Paulus direct oder indirect der Urheber des Briefes sei. Die weiteren Fragen nach dem Leserkreis, nach Bestimmung, Zweck und Veranlassung des Briefes ermangeln einer eingehenden Besprechung.

Was nun den Commentar anlangt, so ist er mit großer Genauigkeit und Kenntniß der einschlägigen Probleme gearbeitet. Es fehlt ihm aber nicht wenig an Uebersichtlichkeit, denn der Briefinhalt wird lediglich nur nach der Kapiteleintheilung zerlegt und die Disposition des Briefes tritt in keiner Weise markirt hervor. Diesen Mangel soll ein an den Schluß gestellter Rückblick (S. 253—298), eine Analyse des Inhalts, ersetzen; aber auch hier erhalten wir eigentlich vielmehr eine Paraphrase. Die sprachlichen Formen sind ziemlich schwerfällig und hin und wieder von wahrhaft hegelianischem Dunkel. In Lösung der exegetischen Einzelfragen, deren der Hebräerbrief viele anregt, vermißt man oftmals eine

klare scharfe Anfassung der Gedanken; auch stört eine seltsame Vorliebe für fernliegende, weithergeholte, gewundene Lösungen. So wird im Anschluß an Delitzsch, Ebrard, Hofmann das Citat 2, 7 auf den Menschen, nicht auf Christus bezogen und dann consequenterweise Vs. 9 so gedeutet: wir sehen den den Engeln nachgestellten Menschen nunmehr als Jesus, gekrönt mit Herrlichkeit; dabei rühmt der Verf. noch die gesunde „messianische Auffassung", die bei solcher Deutung der Stelle innewohne (S. 48). Die berühmte Stelle 4, 12 von der Kraft des Wortes Gottes wird so gedeutet: „bis daß es scheidet der Seele und des Geistes Fugen und Mark"; denn „eine Zerlegung des Körpers" wie die andere Erklärung sie involviren würde, sei doch für das Wort Gottes „eine sonderbare Funktion" (S. 79); wäre damit auch die Richtigkeit obiger Deutung erwiesen, so durfte man doch gewiß einen Aufschluß darüber erwarten, was sich der Verf. ungefähr unter den Fugen und dem Mark der Seele und des Geistes, sowie unter der gewiß immer noch sonderbaren Function der Zerlegung derselben denkt; dieser Aufschluß wird aber nicht gegeben. Daß 5, 12 *στοιχεῖα* die Vergänglichkeit des Alttestamentlichen bedeute (*στοιχεῖον* der schwindende Schatten der Sonnenuhr) ist an dieser Stelle sowenig glaublich als Gal. 4, 3, von wo diese Bedeutung übertragen werden will. Daß der Verf. der katholischen Stelle 13, 10 nicht gerecht wird, kann nicht Wunder nehmen. Der Satz wird von ihm so gedreht: „wir haben an ihm (dem Gekreuzigten) unsern neutestamentlichen Altar, aber essen, wie man von dem alttestamentlichen Altar aß, kann man von ihm nicht" (S. 243). Die der Hütte Dienenden

sind „natürlich nicht die jüdischen Priester oder die Juden überhaupt“ sondern die „christliche Gemeinde“. Die Willkürlichkeit und Nichtigkeit dieser Erklärung, welche den Text: „von welchem wir nicht essen dürfen“ voraussetzen würde, hat schon Bleek und Meyer dargethan.

Keppler.

5.

Essais d'exégèse, exposition, réfutation, critique, moeurs juives etc. par **M. L. Fillion,** prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Lyon. Librairie Briday, Delhomme et Briguet, successeurs. Lyon—Paris. 1884. 354 p.

Der unsern Lesern durch seine Commentare zu den synoptischen Evangelien und seinen archäologischen Atlas rühmlich bekannte Verfasser hat auf den Wunsch seiner Freunde eine Reihe bei verschiedenen Anlässen publicirter Aufsätze in einen Band zusammengestellt, um dieselben einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Nova et Vetera schreibt er auf den Titel. In der That wird man finden, daß überall die Untersuchungen bis auf die neueste Literatur fortgeführt sind. Die Aufsätze sind vorwiegend apologetisch gehalten, zum Theil durch besondere Angriffe auf die Bibel und die katholische Theologie veranlaßt. Ein Theil beschäftigt sich mit dem jüdischen Kulturleben alter und neuer Zeit, von dem der Verf. bereits in seinem Atlas ein auf gründlichen Studien beruhendes anschauliches Bild entworfen hat.

Die Ehrenstelle nimmt die umfangreiche Abhandlung über die Prophetie von der Jungfrau-Mutter und von dem Immanuel ein. Nach einer genauen exegetischen, historischen und philologischen Untersuchung kommt der Verf. zu dem Resultat, daß die seit Geseniusgewöhnliche Unterscheidung zwischen almah und bethulah durchaus falsch ist. Vielmehr sei gerade die almah die virgo corpore et mente. Der zweite Aufsatz: der Engel und der Blutschweiß in Gethsemani ist gegen die Bestreitung und rationalistische Deutung dieser Vorgänge gerichtet. Im dritten Essai weist der Verf. die in Voltaire-Strauß'scher Manier gegen das Leben Jesu in der Revue de Deux Mondes gemachten Angriffe des M. E. Havet energisch zurück. Gegen ähnliche Angriffe der radicalen Kritik ist der Aufsatz: was man uns vom Neuen Testament noch lassen will, gerichtet. Sodann vertheidigt der Verf. die kirchliche Wissenschaft gegen den Vorwurf, daß sie die biblische Kritik ganz vernachläßigt habe. Er zeigt hier, wie auch an andern Orten, eine vertraute Bekanntschaft mit der deutschen Literatur. Es ist nur zu wünschen, daß die französische Theologie diese warme Vertheidigung mehr und mehr als vollständig berechtigt erweise. Die Revision des Neuen Testaments in der englischen Kirche gibt dem Verf. Veranlassung auf die Unsicherheit und Rathlosigkeit hinzuweisen, welcher die Gelehrten ohne äußere Auctorität bei einer solchen Arbeit ausgesetzt sind. Eine geographische Studie beschäftigt sich mit Nazareth und seinen Heiligthümern. Interessant sind auch die Darstellung der Handarbeit und der Künstler bei den Juden von Palästina zur Zeit Christi, die Besprechung des jüdischen Katechismus und der Besuch eines jüdischen

Kirchhofs. In der Frage, ob Judas der Einsetzung der h. Eucharistie beigewohnt habe, entscheidet sich der Verf. mit den meisten neueren Theologen negativ. Eigenthümlich ist es aber doch, daß er wie alle Vertheidiger dieser These dem sonst wegen seiner historischen Genauigkeit viel gepriesenen Lucas in dem ganzen Abschnitt 22, 14—31 eine mehr „logische und subjective" als eine „reelle" Anordnung zuschreiben muß. Lucas schreitet „fragmentarisch" vorwärts, hat keinen Zusammenhang. Es läßt sich dafür aus den andern Evangelien durchaus kein Beweis erbringen, denn wenn sie auch die Entlarvung des Verräthers vor die Einsetzung der h. Eucharistie setzen, so sagen sie doch nichts vom Weggang desselben. Lucas hat aber mit *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* noch ausdrücklich eine Zeitangabe gemacht. Ihm sind denn auch die Väter gefolgt, die nicht bloß »oratorio modo« die Theilnahme des Verräthers annahmen. Die psychologischen Gründe haben erst die neueren Exegeten zu einer entgegengesetzten Interpretation bewogen. Ein Aufsatz über die biblischen Concordanzen schließt die Reihe dieser interessanten Essais.

Schanz.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1885.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Reflexionen über den Geist des christlichen Cultus.

Von Prof. Dr. Linsenmann.

Zweiter Artikel.

Wir haben unter den verschiedenen religiösen Ideen, aus welchen die Formen der Gottesverehrung entspringen und zu denen wir z. B. die Heiligkeit Gottes, die Nothwendigkeit der Versöhnung, den Stand der menschlichen Hilfsbedürftigkeit u. s. w. zählen können, ganz besonders das Wohnen Gottes unter den Menschen, also Gottes reale Gegenwart, als diejenige bezeichnet, welche am meisten bestimmend eingewirkt hat auf die Formen des Gottesdienstes überhaupt und des christlichen insbesondere. Von diesem Gedanken an die Gottesnähe wird der Mensch bewogen, einen Tempel als Gottes Haus und im Tempel eine Celle, einen Altar, eine bildliche Repräsentation der Gottheit, nennen wir es einmal ein sacratissimum und secretissimum innerhalb des sacrum zu errichten; aus dem Glauben an die Gegenwart Gottes ergibt sich das Bewußtsein einer fortwährenden Dienstespflicht, officium, office; von da entquillt die Be-

geisterung, der Enthusiasmus, welcher ein besonderes Charakterzeichen eines lebendigen Gottesdienstes ist. Das Gotteshaus ist fortan der Sammelpunkt der Gläubigen, zu ihm strömen die Festgäste, um dasselbe gruppieren sich die verschiedenen Stände im Volke, dorthin wenden sich die Festzüge mit Lied und Psalterspiel und rhythmischen Bewegungen — heidnische Tänze, christliche Processionen —; dort ist die Stätte der Huldigung, der Thron des himmlischen Königs. Dort erfüllt die Christenheit den doppelten Dienst, den Gott selbst verlangt Malach. 1, 6: „Ein Sohn ehret den Vater, und ein Knecht seinen Herrn; wenn nun ein Vater ich bin, wo ist meine Ehre? und wenn ein Herr ich bin, wo ist meine Furcht? spricht der Herr der Heerschaaren".

Dieses Wohnen Gottes unter den Menschen ist uns aber nicht eine blose Fiktion oder volksthümliche Vorstellung, sondern es ist ein theologisches Dogma, das nun allerdings, wie alle Dogmen, selbst wieder ein Mysterium in sich enthält und der Erklärung bedürftig ist. Spezifisch christlich ist hieran die Gegenwart Christi, des Menschensohnes, der uns eine stete Präsenz garantiert hat in bestimmtester Verheißung (Matth. 28, 20; Joh. 14, 18). Christus will auch nach seinem Tode wieder zu den Seinen kommen, auf daß sie nicht verwaist seien; und er will bei ihnen bleiben bis zum Ende der Weltzeit. Wir fassen diese Worte realistisch; wie der Vater sich vom Sohne unterscheidet, so ist auch die Gegenwart des Sohnes etwas von der Gegenwart Gottes des Vaters oder von der Gegenwart der Gottheit in abstracto real Unterschiedenes. Der Sohn ist als Gottmensch zu fassen, also ist auch seine Gegenwart ein von der Gegenwart

der Gottheit an und für sich Verschiedenes, und dies gilt sowohl für den Inhalt als für die Form, für die Substanz, wie für die Accidenz. Der Zweck der Gegenwart Christi ist ja freilich kein anderer als Gnade, Versöhnung und Vereinigung der Menschen mit Gott, aber die Vereinigung geschieht durch die Vermittlung der Menschheit Christi; und die Vereinigung selbst ist keine blos gedachte, keine blos ideelle Uebereinstimmung der Fähigkeiten, Neigungen und Strebungen der Seele mit den Gedanken und Absichten Gottes, sondern eine mystisch reale, vermittelt durch die Geheimnisse der heiligen Menschheit Christi, durch Theilnahme am Fleisch und Blut des Menschensohnes im Sacramente der Eucharistie. Dadurch gewinnt für uns der Gedanke an die Gegenwart Christi einen besonderen Inhalt; wir glauben an dessen reale Gegenwart im Worte Gottes und im Sacrament.

Es sind spezifisch christliche, nicht ausschließlich katholische Lehren, die wir hier angezogen haben. Erst von da an, wo die Protestanten mit der Verwerfung der wahren Gegenwart Christi im Altarssacrament auch außerhalb der Communion den Charakter des Sacraments antasten, entfällt ihnen der Begriff des Cultus, so daß sie auch für die Gegenwart Christi im Worte den Cultus fallen lassen wie den Begriff des Tempels als eines Gotteshauses. So haben sie dann für den Cultus keinen Platz, und für die Kunst keinen Cultus, an dem sie sich aufrichten und nähren könnte.

Wir haben früher Gesagtes hier kurz rekapituliert, um von da an auf den eigentlichen und entscheidenden Streitpunkt zu kommen, auf die Frage nemlich, ob wir

der körperlichen Auffassung und Uebung innerhalb des christlichen Spiritualismus (Joh. 4, 21—24) noch ein Recht einräumen dürfen, oder ob wir mit allem, was Anthropomorphismus in sich enthält, unerbittlich brechen müssen, um zum eigentlichen Ziele der christlichen Religion, der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, zu gelangen. Liegt nicht zum wenigsten das Ideal unsrer Gottesverehrung in der Richtung des reineren Spiritualismus und ist demnach der Fortschritt vom heidnischen zum jüdischen und vom jüdischen zum christlichen Gottesdienst nicht ein Uebergang von körperlicher zu geistiger Gottesvorstellung, eine allmälige Auflösung der körperlichen Hülle und Befreiung vom körperlichen Dienste?

Wir können das Streben nach dem Einfachen, Körper- und Bildlosen nicht so ohne weiteres für ein Ideal halten. Man macht gerade in unserer jüngsten Zeit die merkwürdige Erfahrung, daß je tiefer und voller man das eigentliche Wesen der Religion erfaßt und je entschiedener man dasselbe festhält, auch um so intensiver am Begriff des Cultus festgehalten und auf die Bereicherung des Rituals hingearbeitet wird, daß man größere Ansprüche an den Cultus und seine geheiligten Stätten macht und zu diesem Zwecke allen menschlichen Macht- und Kunstmitteln das Bündnis zu gemeinsamer Arbeit anbietet. Ja selbst in der profanen Welt ist bemerkbar, daß die Richtungen in Poesie, bildender und decorativer Kunst, vielleicht dürfen wir auch sagen in der Musik, jedenfalls aber in der Aesthetik der Trachten und Uniformen oder des menschlichen Ceremoniells, von der dürren Steppe des farb- und ideenlosen Rationalismus

hinwegstreben zu reicheren, farbenprächtigen und charaktervolleren Gebilden, daß man anstatt des „reinen und ungebrochenen Lichtes" das bunte warme Farbenspiel des Lebens wieder liebt, daß man im Schmucke der Paläste und Häuser, im Gewande, in öffentlichen Spielen und Belustigungen den ausgebildeten Formen- und Farbensinn walten läßt und daß man es nicht für einen Rückschritt in der geistigen Entwicklung der Menschheit hält, einen geistigen Gehalt mit dem Reichthum sinnlich anschaulicher Formen und Bilder zu umgeben.

Dies kommt daher, daß überhaupt alles Geistige oder Ideelle nur im sinnlichen Bilde uns nahe gebracht werden kann; und die Berechtigung dazu liegt darin, daß, sofern wir nicht eine wesentliche Entzweiung in die Welt der Creaturen bringen wollen, eine innere Beziehung zwischen dem Geistigen und Körperlichen besteht, wornach das Körperliche im Geistigen seine Bedeutung und Berechtigung und seinen Halt findet, das Geistige aber im Leiblichen seinen Ausdruck gewinnt. Beide Reiche, Geisteswelt und Sinnenwelt, sind für einander da und gehören zusammen; im Sinnenschein spiegelt sich das Geistige, durch das Körperliche redet der Geist zu uns.

Es ist nicht der reineren Wahrheit widersprechend, wenn die Einbildungskraft der Menschen den vernunftlosen Körperwesen eine geheimnisvolle Sprache leiht, vermöge deren sie uns Andeutungen über eine geheimnisvolle Absicht Gottes mit ihnen geben. Nicht blos der Kindermund ist — um an ein liebliches Wort von Rückert zu erinnern — der Vogelsprache kund, sondern auch Salomon ist es, d. i. der Weise, der in die tieferen

Geheimnisse der Absichten und Schöpfergedanken Gottes eingedrungen. Nehmet den Völkern ihre Symbolik der Blumen, der Farben, der Thiere, der Steine, der Metalle, der Gestirne, der Glieder des menschlichen Leibes und was dergleichen mehr noch in Glauben und Sitte, Wort und Lied der Völker lebt, und ihr habt ihnen damit nicht etwa blos ein Stück dichterischer Spielerei geraubt, sondern dem Geiste einen Besitz von Ideen und dem Gemüthe eine Quelle werthvoller Anregungen und lieblicher Ahnungen zerstört.

Unsere ganze Sprache bewegt sich in Bildern; unsre ganze Weltanschauung beruht auf dem Sinnbild und der Analogie. Wenn wir uns nun von Gott selbst eine Vorstellung machen wollen, so bezeichnet es den möglichst hochgesteigerten Fortschritt über das Heidenthum und den Fetischismus hinaus, wenn wir Gott mit dem Höchsten vergleichen, was die Schöpfung uns zur Vergleichung darbietet, d. i. der Mensch selbst. Wir gelangen so zum Anthropomorphismus, dessen Berechtigung nur noch davon abhängt, daß wir vom Menschen selbst, dessen Erscheinung wir mit Gottes Erscheinung vergleichen, eine hohe vergeistigte Vorstellung haben und nicht das Menschenwesen blos in seiner irdischen Bestimmung und in seiner empirischen Knechtsgestalt erblicken. Wie hätte Michel Angelo Gott den Vater und Schöpfer der Welt würdiger und größer darstellen sollen, als in der Menschengestalt, wie wir sie in der Kapella Sixtina sehen?

Wir reden menschlich von Gott, wenn wir ihn Vater nennen; aber wir haben ein Recht dazu; Gott hat es uns selbst gegeben, da er den Menschen sich selbst zum Gleichnisse und Ebenbilde erschuf. Noch mehr, Gott

selbst hat die empirische Erscheinung des Menschen in Knechtgestalt angenommen (Ph. 2, 7) und ist uns Menschen in allem gleichgeworden, die Sünde ausgenommen. Wir haben jetzt in Christus das wahre Bild der Erscheinungsweise Gottes; die Gefahr einer falschen Vermenschlichung Gottes ist für den Christen verschwunden; es bedarf keines Verbotes mehr, ein Bild von Gott zu machen; nur das falsche Bild, das Idol, und nur der falsche Cultus des Bildes, die Idololatrie ist unzulässig, nicht das Bild selbst, d. h. die Annahme des Bildes, in welchem Gott sichtbar den Menschen erschienen ist. Das dreifache Amt Christi als Prophet, Priester, König gibt uns eine dreifache Berechtigung zum Anthropomorphismus.

Auch die Wirksamkeit und Wirkungsweise Christi als unsres Erlösers lehnt sich an sinnliche Zeichen und Bilder an; die Lehren Jesu stehen in Parabeln und Gleichnissen; Krankenheilungen sind Symbole der Sündenvergebung, körperliche Berührungen und Vorgänge sind Hindeutungen auf die Sacramente; die körperliche wunderbare Speisung der Volksschaaren bedeutet für uns das Brod der Eucharistie. Es ist göttlicher Anordnung, daß innerhalb der Kirche die Taufgnade an das Symbol des Wassers, das Abendmahl an die Gestalten von Brod und Wein geknüpft ist; und welche Fülle von Ideen ist nicht verborgen unter dem Zeichen des Kreuzes! Es wäre ein weites Gebiet zu beschreiten, wollten wir im einzelnen den symbolischen Charakter der Worte und Thaten Jesu, der Parabeln und Wunder des Neuen Testamentes nachweisen und erklären. Es bedarf dessen hier nicht. Man kann, wie einstens in Israel geschehen,

den alten Tempel abbrechen (Joh. 2, 19), den Menschen Christus tödten, aber nach drei Tagen wird der Todte wieder auferweckt und der Tempel aufgebaut werden, nur schöner, größer, glänzender; aber es ist derselbe Leib Christi und derselbe Tempel, die Kirche Gottes mit ihrem Gebets- und Opferdienst. Die Griechen haben ihre Götter erniedrigt, als sie dieselben menschengleich bildeten; sie kannten nur den niedern Menschen, nicht das menschliche Idealbild, in welchem uns Christus erschienen ist.

Nun sei von uns aber auch ein Zugeständnis gemacht, und wir verwahren uns gegen die Unterstellung, als ob uns dasselbe schwer falle oder nur die Bedeutung einer Höflichkeit gegen den Widersacher haben solle. Nein, wir kämpfen für die eigene Sache, wenn wir fordern, daß allerdings ein Fortschreiten stattfinde von der körperlichen Vorstellung zur intellektuellen, von der sinnlichen Hülle zum geistigen Gehalt. Der christliche Cultus soll keinen Rückfall zum heidnischen Religionswesen erleiden; er muß auch, seiner Bestimmung nach, vom jüdischen Opfer- und Formendienst dasjenige ablegen, was nur für die Zeit der Vorbereitung, nicht aber für die Zeit der Erfüllung Berechtigung hat. Die christliche Kirche hat sich stets in einen voll bewußten Gegensatz gegen die Idololatrie der Völker und gegen den Zwang der Synagoge gestellt. Götzendienst und Aberglaube gelten allen Lehrern der Kirche als die allerschwersten Verirrungen, gegen die ein unaufhörlicher Kampf nothwendig ist.

Auch in der Bezeichnung der Richtung, nach welcher hin unsrer Auffassung gemäß sich der Fortschritt bewegt, wird man ein Zugeständnis erblicken können. Wir

schreiten fort vom Bild zum Worte, vom Manigfaltigen zum Einfachen, von der Zerstreuung der Sinne durch den Schein zu der Einheit der geistigen Sammlung und zur inneren Concentration. Unvollkommener ist der Ausdruck einer Idee durch das Bild, vollkommener der durch das Wort, sofern wir nur dessen gewiß sind, daß wir das richtige Wort zur Bezeichnung der Sache haben; und ein solches haben wir jetzt, zum Unterschied von den Heiden und den Juden, in dem Worte der Schrift und der kirchlichen Liturgie, die uns nicht mehr wie den Israeliten ein versiegeltes Buch bedeuten. Der Vollzug einer Ceremonie ohne begleitendes Wort steht tiefer, als z. B. ein Gebet ohne Ceremonie. Die Zeichensprache hat etwas Kindliches, Unbehilfliches, vielleicht auch Träges und Stumpfes. Wir wollen keine Ceremonien, deren Sinn nicht den Gläubigen aufgeschlossen ist, so daß sie dieselben mit Gedanken oder Worten, verbo mentis vel oris, begleiten können. So steht ja auch schon vom Standpunkt der Kunst, noch viel mehr dem der Religion, diejenige Musik höher, welche mit dem Worte verbunden und sozusagen nur die Auslegerin eines Textes ist, als die musikalische Darstellung durch Instrumente ohne Gesangestexte.

Auch von der Manigfaltigkeit zur Einfachheit besteht ein wirklicher Fortschritt. An die Stelle der vielen Götter ist der Eine Gott getreten und der Heerruf der Christen: Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott, soll auch im Cultus sich bewahrheiten. Wie sehr das bunte, falsche Farbenspiel des sinnlichen Scheins geeignet ist, das Geistesauge irre zu führen und den Menschen um die Wahrheit zu betrügen, das erfährt Jeder, dem es ehrlich um die Predigt der Wahrheit zu thun ist.

Wir nehmen aber gerade diesen Fortschritt für unsern christlichen Gottesdienst in Anspruch; er ist von Christus und den Aposteln selbst vollzogen worden, und wir verleugnen ihn nicht. Gleichwie es nichts Einfacheres gibt als das apostolische Symbolum, das auch für uns der Inbegriff der Heilslehre ist und den Gegenstand des Katechismus bildet, so gibt es nichts Einfacheres als die Materie unserer Sacramente, unseres Opfers. Was wäre weniger die Sinne zerstreuend und die Phantasie verwirrend, als das Wasser der Taufe und als Brod und Wein, an welche das Mysterium des unblutigen Opfers und das Mahl der Gemeinschaft geknüpft ist. Man vergleiche ferner die Gebete der Kirche in unsern liturgischen Büchern mit den heidnischen, rabbinischen oder sektiererischen Riten, und man wird von der Einfachheit der ersteren überrascht sein. Welche Einfachheit herrscht in dem so ernsten und bedeutungsvollen Ritus des Bußsacraments! Ja wir dürfen es wohl sagen, wie leicht verständlich, selbst für den Verstand der Kleinen, sind die wesentlichen Akte und Einrichtungen unseres Gottesdienstes, sobald man nur einmal den richtigen Schlüssel dafür besitzt oder den katholischen Sinn.

Sind wir nun aber etwa, nachdem wir diese grundsätzlichen Einräumungen gemacht, nicht genöthigt, eine Reduktion der Formen des bestehenden katholischen Cultus zu beantragen nach den Forderungen des christlichen Spiritualismus, der Einfachheit und Innerlichkeit?

Möglich, daß wir bei einer Rundschau auf all das Außenwerk, womit unser gottesdienstliches Mysterium umbaut ist, manches zu bemängeln hätten; ja wir möchten keineswegs dafür einstehen, daß nicht da und dort in

die Andachtsformen katholischer Volkskreise sich etwas von noch nicht überwundenem Ethnicismus einmische.

Aber das alles berührt den Kern der Sache nicht. Wir wollen uns nicht einmal des Vortheils bedienen, daß wir die sinnlicheren Formen der Andacht für die Unvollkommenen oder Schwachen im Volke vorbehalten, weil man ja doch, könnte man sagen, mit Jedem nach seiner Natur verkehren und die seiner Anlage und Fassungskraft angemessenen Hilfsmittel der Belehrung und Erbauung anwenden muß. Höchstens möchten wir sagen, was aber schon früher angedeutet worden, daß es für die menschliche Natur überhaupt und nicht etwa blos für die niedriger oder roher Angelegten nothwendig sei, vom Sinnlichen wenigstens auszugehen, und daß die Religion Jedem von uns zuerst die körperliche Handhabe bieten müsse, um das Geistige zu erfassen, denn die Entwicklung vom Kindheitsalter zur Vollreife des Geistes hat Jeder selbst durchzumachen.

Dagegen ist es eine nothgedrungene Vorsicht im Schlußverfahren, daß man nicht im vermeintlichen Fortschritte vom Körperlichen zum Geistigen den realen Gehalt, der in sinnlicher Hülle geborgen ist, spiritualistisch verflüchtige. Es gibt einen Realismus des christlichen Cultus, den man bewahren, nicht aber rationalistisch abschwächen oder leugnen darf; und zu seiner Bewahrung in Menschenhand bedarf es körperhafter Gefäße, Versinnlichungsmittel, Veranstaltungen. Wir brauchen für die Darstellung von Opfer und Sacrament ein Außenwerk, und wie immer es sich nun auch ausdehne und aufthürme, so wird es seinen Zweck erfüllen, wenn es nur geeignet ist, uns auf das Innere zu leiten nach der Maxime des Philosophen: So viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein. —

Zum vollen Verständnis des Cultus und zur Ergänzung des bisherigen Beweisganges muß nun aber ein weiteres Glied eingesetzt und eine neue Seite der Betrachtung dargelegt werden. Im Anschluß an die auch von der protestantischen Liturgik angenommene Unterscheidung des sacrifiziellen und sacramentalen Momentes im Gottesdienst reden auch wir von einer actio, einem Thun, Geben, Darbringen Gott gegenüber, und einem Erwarten, Erlangen und Empfangen, und wir haben für letzteres die Bezeichnung Erbauung, durch welche wir einerseits uns in Andacht (devotio) bereit halten auf die im Cultus eröffneten übernatürlichen Lebensströme, andererseits diese Lebensströme, die sacramentalen Gnaden, in uns aufnehmen, sie durch unser Herz, Mark und Gebein strömen lassen, gleich jenem Wasser, das zum ewigen Leben strömt (Joh. 4, 14). Gott bedarf nicht unser, wir bedürfen Gottes. Wir läuten die Glocken nicht, wie einmal Lamartine gewitzelt hat, weil Gott es braucht, daß man für ihn läute, sondern weil die Menschen es brauchen, an Gott erinnert zu werden. Nicht weil wir uns Gott fälschlicherweise menschlich vorstellen, bauen wir ihm ein Gotteshaus und spenden ihm Gaben, ehren ihn mit Lobliedern und vertheidigen seinen Ruhm, seine Rechte und Ansprüche gegen die falschen Götter, sondern weil wir den Menschen menschlich auffassen, bauen wir uns eine Stätte, wo wir mit Gott wohnen und weilen können, öffnen wir unsre Lippen zu Dank und Bitte, bringen wir Opfer dar, wie unser Herz uns drängt und wie auch der Mensch dem Menschen gegenüber seine Ehrfurcht, seinen Dank

und seine Liebe durch Opfer manigfaltig und erfindungsreich an den Tag legt.

Es bleibt zunächst eine Art von Zirkelbeweis. Wir verehren Gott, damit wir erbaut, der göttlichen Gnaden theilhaftig und in unserm geistig sittlichen Wesen erhoben werden; und wir müssen unsererseits zuvor erbaut sein und die rechte sittliche Verfassung in uns hergestellt haben, damit unser Dienst und Gebet Gott angenehm sei. Aber die in diesem Wechselverhältnisse liegende formelle Schwierigkeit ist keine unlösbare; zur Lösung derselben kommt uns die Einsetzung und die providentielle Stellung der Kirche Gottes auf Erden zu Hilfe. In der Kirche und ihrem Cultus ist schon enthalten und dargestellt, was dem Einzelnen noch mangelt, um vor Gott treten zu können; die Kirche vollzieht jenes reine Opfer (Malach. 1, 11), welches nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß es von Menschenhänden dargebracht wird. Die Kirche repräsentiert als die Braut Christi und in Vereinigung mit dem auf Erden fortlebenden Gottessohn jenes sittliche Ideal und jene Heiligkeit, zu welcher der Einzelne erst erhoben werden soll; durch die von der Kirche Gott dargebrachte Anbetung und Huldigung werden die Schatzkammern der göttlichen Erbarmung aufgeschlossen und der Einzelne begnadet und erbaut; und dieser wiederum, wenn er das Leben der Gnade in sich aufgenommen, erbaut die Kirche durch seine Mitgliedschaft und thätige Antheilnahme am Leben derselben. Viele Quellen strömen zusammen und füllen das Meer; die Wasser des Meeres aber, die in Dünsten aufsteigen, nähren wieder die Quellen der Berge.

Daher also, weil über dem Einzelnen eine objektive

und reale Institution, die Kirche, steht, gibt es einen kirchlichen Cultus in feststehenden Formen, welche der Willkür der Menschen, dem schwankenden Bedürfnisse des Augenblicks und dem wechselnden Geschmacke entzogen sind; und daneben bestehen die subjektiven Akte und Wirkungen der Erbauung nach Maßgabe und Bedürfnis der Eigenart des Menschen.

Es ist aber klar, daß in der rechten Ordnung der Dinge die Erbauung des Einzelnen bis auf einen gewissen Grad gebunden sein muß an den objektiv gegebenen Cultus der Kirche und nicht lediglich der subjektiven Empfindung und Meinung anheimgestellt werden kann. Die Cultformen der Kirche haben allerdings den Zweck, die Erbauung der Gläubigen zu fördern, aber sie können in ihrem wesentlichen Organismus nicht abhängig sein von den subjektiven Stimmungen der Einzelnen. Die Frage also, ob die in der Kirche festgestellten gottesdienstlichen Einrichtungen der Idee des Gottesdienstes und dem Zwecke der Erbauung angemessen seien, ist nicht zu lösen nach dem subjektiven Wohlgefallen ihrer Gläubigen. Wer an einem hohen und idealen Kunstgebilde — denken wir etwa an eine der großen Conceptionen Rafaels oder den kühnen Bau von St. Peter zu Rom oder an ein Tonwerk von Paläſtrina — keinen Gefallen, keinen künstlerisch reinen und sittlich erhebenden Genuß findet, der vermesse sich nicht, von seiner eigenen Empfindung aus der Kunst Gesetze vorschreiben zu wollen, sondern er prüfe sich selbst und forsche nach, was ihm an seiner Geschmacksbildung und an seinem Schönheitssinne fehle oder auch was etwa in seiner momentanen Stimmung für ein Hindernis liege, daß ihn ein Werk

nicht anspricht, welches nach dem Urtheil der Besten und Kundigsten groß, bewunderungswerth und wirkungsvoll ist. In viel höherem Grade gilt diese Bemerkung vom kirchlichen Cultus. Wer ihn in seiner genuinen Gestalt, in der ihm immanenten und selbst durch menschliche Mißgriffe nicht völlig zerstörbaren Schönheit und Würde anschaut, ohne Vorurtheil, sine ira et studio, und doch davon nicht angesprochen, zu heiligen Gedanken angeregt und vom Gefühle der Gottesnähe erfüllt wird, der möge nicht zuerst die Kirche anklagen und sie des Abfalls von der reinen Idee der Religion zeihen, sondern zuvor an sich selbst die Frage stellen, warum sein Standpunkt, seine Stimmung, sein religiöses Gefühl nicht so geartet sei, um das zu würdigen, was Millionen Andere erbaut, mit Andacht erfüllt und gleichsam in die Vorhallen einer höhern Welt erhebt.

Die wesentlichen und charakteristischen Formen des Cultus, das folgt aus dem Begriff der Religion, sind nicht Menschenwerk und stehen nicht zur willkürlichen Verfügung der Bekenner einer Religion. So nehmen wir auch für unsern Cultus göttlichen Ursprung in Anspruch; der Kirche aber sind die göttlichen Anordnungen in Verwahrung gegeben und sie ist über den Vollzug derselben nach ihrem wesentlichen Sinn und Zweck verantwortlich. — Doch wir wollen hier nicht über das Recht streiten, den kirchlichen Ritus abzudekretieren oder zu verstümmeln, da wir an dieser Stelle nicht untersuchen wollen, was daran göttlicher Anordnung und was Menschenwerk sei.

Vielmehr können wir hier eine weitere Einräumung anschließen, wenn wir nicht etwa richtiger sagen wollten, daß wir eine solche von der gegnerischen Seite fordern.

Wir sagen demnach, daß auch das subjektive Moment in der Uebung des Gottesdienstes seine Berechtigung hat, ganz entsprechend dem Zwecke des Cultus und dem Wesen der Religion, deren eigentliche Aufgabe ja doch auf die einzelne Seele gerichtet ist, um sie der Früchte der Erlösung und der Güter des Reiches Gottes theilhaftig zu machen, also um sie zu erbauen und zu heiligen. Darum muß es auch im Gottesdienst eine Seite geben, welche der menschlichen Eigenart entgegenkommt und Jeden nach seiner Weise erfaßt, anregt, schützt und trägt. Die Kirche ist um der Einzelnen willen, nicht der Einzelne um der Kirche willen. Dieser richtig verstanden unbestreitbare Satz der Individualethik erschließt uns eine Reihe von Gesichtspunkten, um die Einzelerscheinungen im gottesdienstlichen Leben der katholischen Kirche zu begreifen.

Erinnern wir hier vor allem an die psychologische Thatsache, daß die Erbauung, mit allem was sie in sich schließt, abhängig ist von der Erregung der Gefühle oder der Bewegung des Gemüthes, so steht daneben die zweite Thatsache, daß es keine Einwirkung auf die Gefühle gibt, die nicht in irgend einer Weise durch Sinneneindrücke vermittelt werden müßte; auch der Glaube als religiöser, nicht blos intellektueller Akt hat etwas von der Natur des Gefühls oder des Affekts an sich, und ist bedingt durch das gehörte Wort (Röm. 10, 17). Warum verlangt man selbst von der Predigt, die doch von allen kirchlichen Funktionen am meisten sich an die intellektuelle Seite des Menschen wendet und am wenigsten der sinnlichen Hilfsmittel bedarf, daß sie individuell sei, die Eigenart der Zuhörer berücksichtige,

und daß sie manigfaltig sei, um Jedem etwas zu bieten, ja sogar daß sie zum Kunstwerk erhoben werde, um zu gefallen und dadurch zu gewinnen? Weit mehr als im Erkenntnisvermögen manifestiert sich das Gesetz der Individualisierung im Gemüthe des Menschen; es läßt sich viel eher sagen, daß alle Menschen gleich denken, ihren Geist gleichen Denkgesetzen unterwerfen, als daß alle Menschen gleich fühlen, von gleichen Empfindungen beherrscht werden, für die gleiche Schönheit empfänglich sind.

Auf diesen psychologischen Grundlagen beruht nun eine Eigenthümlichkeit der katholischen Andachtsübung, die man als einen ihrer größten Vorzüge und eine Ursache ihrer Ueberlegenheit über den Cultus der andern Confessionen bezeichnen muß, ihre Manigfaltigkeit, Variabilität und Anbequemung an die Eigennatur der Menschen.

Wir gewärtigen den Einwand, daß der hier gepriesene Vorzug der Manigfaltigkeit und Accomodation sich schwer werde vereinigen lassen mit dem Anspruche unseres Cultus auf höhern übernatürlichen Ursprung, der ja zugleich die Forderung der Unveränderlichkeit in sich begreift. Allein die Einheit in der Manigfaltigkeit, das Beharrende im Wechsel, die Harmonie in der Bewegung vieler auseinandergehenden Stimmen, Töne, Farben und Rhythmen ist schon in der natürlichen Ordnung der Dinge präformiert. Nicht umsonst heißen die Alten die Welt der natürlichen Dinge einen Kosmos; sie erblicken in ihr den Reichthum der Formen und Gestalten, die Zweckmässigkeit bis in die kleinsten Einzelwesen hinaus, und sie haben für das Ganze

in seiner Ordnung und Harmonie das Wort Schönheit, Schmuck. Einfach sind die Gesetze dieser kosmischen Ordnung; mit Sicherheit und Unfehlbarkeit wirken sie, und doch ist kein Tag dem andern gleich an Glanz oder Trübheit, keine Blume der andern an Farbe und Gestalt, kein Menschenantlitz dem andern an Zug und Ausdruck, keine Sternenbahn der andern an Lage und Umlaufsdauer. Und all die bunte Herrlichkeit, jeder Lichtstrahl und jede Freude, die uns aus Gottes schöner Welt entspringt, hat einen besonderen Zweck in Gottes Plane und soll in den Menschen Gefühle wecken und Gedanken entzünden, in Jedem nach seiner Art.

Viel manigfaltiger aber als die sichtbare Schöpfung ist die geistige Welt und mehr als die Blätter am Baume und die körperlichen Individuen unterscheidet sich von einander Geist und Geist, Seele und Seele, Gemüth und Gemüth. Unberechenbar ist die Abstufung der geistigen Anlagen und Talente, noch unberechenbarer, wie schon früher angedeutet, die Stimmungen des Gemüthes, unendlich verschieden sind die Offenbarungen des Menschengeistes in Werken der Erfindung und der Arbeit, der Wissenschaft und der Kunst; wie unzuverlässig sind alle psychologischen Berechnungen und Speculationen auf Geschmack und Laune. In wie verschiedener Weise äußert sich im Leben der Menschen Liebe und Haß, Freude und Kummer, prosaische Tagesarbeit und poetischer Lebensgenuß. Und dennoch bildet auch die geistige Welt einen Kosmos, in welchem das Prinzip der Einheit, Ordnung und Harmonie waltet, und in welchem wir Jedem seine besondere Stelle angewiesen sehen, mit besonderem Berufe und besonderer Lebensaufgabe.

So möchten wir nun auch das Gesammtgebiet des katholischen Cultus einen Kosmos nennen, worin zwar die allgemein giltigen und unverbrüchlichen Gesetze der Gottesverehrung walten, aber auch die Individualität zu ihrem Rechte kommt. Es könnte allerdings ein sinneverwirrender Anblick werden, wenn man sich auf engen Raum zusammengedrängt und zu einer raschen Ueberschau eine bunte Menge verschiedener katholischer Andachtsformen, liturgischer Personen und Akte, Ceremonien, Aufzüge, Bilder, Devotionalien, Volksscenen zusammenstellen könnte, besonders wenn man mit confessionellen Vorurtheilen am einzelnen hängen bliebe und den Zusammenhang des ganzen nicht verstünde. Man denke z. B. an den Eindruck, den ein bischöfliches Hochamt mit vollem Ministerium und in einer mit den erforderlichen Apparaten und Decorationen ausgestatteten Domkirche hervorbringt: wir begreifen, daß der Unkundige darin ein Schauspiel findet, von welchem er verwirrt wird; von den Gläubigen aber und Unterrichteten weiß Jeder, bis zum Chorknaben herab, was alles dieses bedeutet, wo jedes Ding hingehört und wie einfach der Grundplan des ganzen ist. Wem es einmal vergönnt wäre, Vertreter aller in der Kirche bestehenden Orden, religiösen Genossenschaften, Bruderschaften, Vereine, kirchlichen Ritterschaften u. s. w. mit ihren Ordensgewändern und Ausstattungen, ihren Insignien und Emblemen in einem großen Tableau versammelt zu sehen, der möchte vielleicht fragen, ob das Eine Religion sei, zu der sich Alle bekennen, oder ob es viele Religionen seien. Der Kundige aber weiß, wie einheitlich und harmonisch bei aller Manigfaltigkeit des Außenwerks und der zeitlichen Lebens-

aufgaben das ganze Ordenswesen der Kirche sich zusammenschließt und auf welch einfachen Ausdruck sich seine Ideale reducieren lassen; es ist das eine Ziel: Der Dienst Gottes in Befolgung der evangelischen Räthe. Betrachtet man alles auf einmal, so hat man ein Chaos vor sich; löst man aber das Tableau in seine Einzelfiguren auf und verfolgt man jede einzelne nach ihrer besonderen Art, Bedeutung und Stellung, so hat sie Sinn und Zusammenhang und läßt den ordnenden Geist verrathen, der mit wenigen Mitteln Großes und Verschiedenes wirkt, jedes Ding an seinem Platze.

Es ist allerdings die Menge und die Manigfaltigkeit, welche verwirrt, und zunächst ist bei dieser Betrachtungsweise der Schein gegen uns. Bei uns hat jedes Fest, ja jeder Tag seinen eigenen Gottesdienst, jedes Land, jede Diöcese hat wieder eigene Riten und liturgische Tage. Jede Kirche hat ihren eigenen Schmuck, ihren eigenen Titel; die Kirchen genügen nicht, es entstehen Kapellen mit besonderem Gottesdienst, mit besonderen Besuchern. Neben den Bildern Christi stehen die Bilder der Heiligen; neben den offiziellen Gnadenstätten der Kirchen und Altäre stehen besondere Gnadenorte; die Gläubigen pflegen neben dem gemeinsamen Gottesdienst ihre besonderen Andachten; die Monate des Jahres, die einzelnen Tage in der Woche erhalten eine spezielle Bedeutung, einen besonderen Ritus. Wenn schon das gemeinsame Ritual ungemein compliciert ist und wenn die Lehrbücher der Rubricistik ein geradezu erschreckendes und erdrückendes Detail an Vollzugsvorschriften und Ceremonien enthalten, so scheint dies doch noch wenig zu sein im Vergleich mit den besonderen Andachtsformen,

an denen die Einzelnen hängen, sich freuen und erbauen, und die doch auch auf den „Geist des christlichen Cultus" zurückgeführt werden wollen. Hat nicht am Ende Jeder sein eigenes Hausaltärchen, buchstäblich oder figürlich, Jeder seine besondere Devotion, sein besonderes Gebetbuch, seinen besonderen Schutzheiligen wie seinen besonderen Namen und seinen Schutzpatron?

Auf den Einwand, der aus solchen Beobachtungen genommen werden könnte, hätten wir zunächst zu erwiedern, daß es Pflicht der wissenschaftlichen Untersuchung sei, sich durch die Menge der Dinge nicht verwirren zu lassen, sondern die Einrichtungen und Uebungen einzeln darüber zu prüfen, ob sie in sich zulässig seien, sich in einen guten Zusammenhang mit dem ganzen bringen lassen und auf das allein richtige Ziel hingerichtet seien; und wenn bei einer strengen Untersuchung die eine oder andere religiöse Uebung im gläubigen Volke ausgeschieden werden müßte, weil sie dem echten Geiste des christlichen Gottesdienstes zuwider wäre, wenn wir etwa auf heidnische Ueberbleibsel, auf abergläubische Vorstellungen oder auf separatistische Neigungen stoßen würden, so dürfte es uns nicht schwer fallen, diese uns fremden Elemente auszustoßen und den Tempel des Herrn zu reinigen. So wenig wir die Möglichkeit leugnen, daß die reine Idee der Gottesverehrung in der praktischen Ausgestaltung manigfache Trübungen erleide, so wenig fehlt es auf Seiten der Kirche an Schutzmitteln dagegen, wie ja im Centrum unsrer Kirchenregierung eine eigene Congregation für Reinerhaltung der kirchlichen Riten besteht.

Bezüglich dessen aber, was nach Ausscheidung der fremden Elemente übrig bleibt, gilt nun immer noch,

daß nicht alles für Alle ist. Man braucht sich gar nicht vorzustellen, daß der Einzelne durch die Menge der religiösen Observanzen erdrückt werden müsse; der Eine übt dieses, der Andere jenes, und doch lebt in Allen derselbe Geist und beseelt Alle derselbe Zweck, und alles zielt auf die Verehrung des Einen wahren Gottes ab. Die Mittel, die wir wählen, um uns religiös anzuregen, um der Betrachtung neue Gegenstände vorzulegen, um unser Inneres zu erwärmen und dem sittlichen Ringen neue Impulse zu geben, sind manigfach und mögen sich nach der Eigenart der Menschen richten, wie die verschiedenen Pflanzen eines Gartens aus demselben Erdreich verschiedene Stoffe aufnehmen und sich assimilieren, und wie der eine Sonnenstrahl auf verschiedene Gewächse verschiedene Wirkungen ausübt und sie verschieden färbt; die Grundkraft aber, welche Allem Leben und Odem gibt, ist dieselbe, und ebenso das letzte Ziel; und lösen wir den bunten farbenfrischen Kranz der Liturgie in seine einzelnen Elemente auf, so sind es deren nur wenige und einfache, Gebet, Opfer und Sacrament. Es ist durchaus nicht gefordert, daß der Einzelne mit einer Menge von Observanzen sich beschwere, und was dem Einen dienlich ist, wird darum noch nicht auch dem Andern Gesetz. Vielmehr sollte man gerade hier die Freiheit wahrnehmen, welche im katholischen Religionswesen gewährt ist. Wenn Einer nicht in allen Dingen thut, wie der Andere, so machen wir ihm daraus noch keinen Vorwurf. Wir lassen Jedem sein eigen Gewand, wenn es nur nicht gegen die guten Sitten ist; wir gestatten dem Mönche seinen Habit und der Nonne ihren Schleier und glauben daß sie, Jeder in seinem Orden, Gott dienen,

aber wir nöthigen nicht allen Männern die Kutte und allen Frauen den Nonnenschleier auf; so gestatten wir auch dem Christen sein Hausaltärchen, dem Wallfahrer seinen Gnadenort, dem Eremiten seine Celle, dem Vornehmen seine Hauskapelle, weil wir wissen, daß sie Alle darin doch zum gleichen Gotte beten, dasselbe Vaterunser, dasselbe Meßopfer, dieselben Sacramente haben. Das höhere Gesetz der kirchlichen Ordnung kann mit dieser Freiheit wohl bestehen. Wir haben keine besondere Religion für die Reichen und für die Armen; das Opfer des Armen, das Scherflein der Wittwe gilt uns für ebenso werthvoll als die Gabe des Reichen; wir finden vielmehr gerade in der Freiheit die rechte Ausgleichung; die Verschiedenheit in den irdischen Gütern und Ständen löst sich zu einer schönen Einheit auf. Im Gotteshaus tritt der Reiche neben den Armen, und im Gotteshaus nimmt der Arme Antheil an den Opfern der Reichen und an Glanz, Pracht, Schönheit und Kunst, womit die freie Hingabe der Reicheren und Mächtigeren Kirchen und Altäre geschmückt hat. —

Gehen wir aber wieder auf das zurück, was abgesehen von der freien Initiative der Einzelnen die Kirche selbst thut, um dem Geiste des christlichen Cultus gerecht zu werden, so ist neben der Manigfaltigkeit ein kirchliches Charakterzeichen die Größe, die in den liturgischen Einrichtungen angestrebt wird. Wir müssen Bilder und Mittel irdischer Größe zu Hilfe nehmen um die rechte Vorstellung von Gottes Größe zu erzeugen; und zwar thun wir dies zugleich zur Abwehr eines falschen Anthropomorphismus, der sich Gott nur nach den kleinlichen Dimensionen der Alltagswelt vorstellen kann, ähnlich den

Heiden, welche ihre Götter erniedrigten, indem sie ihnen Menschengröße zutheilten. Es ist der erste Schritt, von der körperlichen zur geistigen Auffassung fortzuschreiten, daß man groß von Gott denkt und alles, was man Gott zu eigen machen will, über das Mittelmaß der Alltagsmenschen erhebt. Das Gotteshaus soll darum an Größe und Majestät die Wohnungen der Menschen überragen, die Dome nehmen andere Maße an, als der nächste praktische Gebrauch derselben erfordern oder wünschenswerth machen würde. Durch Aufwand, Opfer, Pomp für Gottesdienst, kirchliche Feste und Aufzüge soll Auge und Sinn von der Niedrigkeit des Lebens, von der Enge und Kargheit der bürgerlichen Häuslichkeit hinweggelenkt und an den Anblick des Höheren und Erhabenen gewöhnt werden; die Verehrer Gottes sollen die Verehrer der Großen unter den Menschen überbieten an Höhe ihrer Werthschätzung, und ihrer Opfer, und wäre es auch nur um darzuthun, daß auch die Großen der Erde einen Größeren über sich haben.

Auch in diesem Streben nach Größe und Glanz braucht die Kirche den echten Spiritualismus nicht zu verleugnen; denn die Größe, von der wir hier reden, berechnet sich nicht nach materiellen Massen; sonst könnte Roheit, Plumpheit, Ueppigkeit, Bombast, Vergeudung auch Größe genannt werden. Nein wahre Größe unterwirft sich bestimmten Gesetzen, denn sie schließt Vernunft und Ordnung nicht aus, sondern fordert sie.

Nicht blos durch die liturgischen Vorschriften oder die Rücksichten auf das nächste praktische Bedürfnis des Gottesdienstes werden die Werth- und Größenverhält-

nisse im Gotteshause bestimmt, sondern auch durch das Gesetz der Schönheit.

Gerade um eines reinen und erhabenen Gottesdienstes willen ist die Kirche eine Schule der Schönheit, des Geschmackes und der Kunst geworden. Sie ist die Lehrerin eines reinen und hohen Styles in der Kunst und die Retterin der menschheitlichen Ideale in der immer wieder drohenden Sündfluth der Geschmacksverwilderung, der Sittenroheit und des Materialismus.

Wir können jetzt allerdings sagen, daß die Kirche der Kunst bedarf, nicht blos ihr aus Barmherzigkeit Zuflucht gewährt, obschon auch das letztere wahr ist und von den Kunstjüngern nicht vergessen werden sollte. Die Kirche bedient sich der Künste, um die materiellen Elemente, deren sie zum Aufbau ihres Cultus bedarf, in eine höhere Sphäre zu erheben, ihnen das Gepräge geistigen Schaffens und geistiger Herrschaft aufzudrücken, die körperlichen Werkzeuge und Handlungen den Gesetzen eines Kunststyls zu unterwerfen und so den Unterschied des Heiligen vom Profanen vor die Augen zu stellen.

Weniger als früher wird heutzutage die Berechtigung der Kunst in ihrer Verbindung mit der Liturgie in Zweifel gestellt; auch die protestantisch gläubige Theologie hält die Kunst als ein Element der Erbauung für „unentbehrlich und höchst förderlich, und zwar wegen der tiefen Verwandtschaft und prästabilierten Harmonie zwischen wahrer Kunst und wahrer Religion“ [1]). Derselbe Autor nennt mit Vilmar die Kunst eine Ueber=

---

1) Th. Harnack, Prakt. Theologie S. 292.

setzung der Natur in Geist und eine erstrebte Befreiung derselben von der Uebermacht der Materie, gleichsam eine Menschwerdung der Natur". Schon früher hatte K. Bähr die Bemerkung gemacht, daß es auch dem angestrengtesten Purismus nicht gelungen, die Kunst aus der Kirche zu verbannen, daß sie vielmehr zur Hinterthür zurückgekehrt als „Redekunst", und er fügt hinzu: „Ich will doch lieber die Statuen der 12 Apostel an den 12 Säulen der Kirche und alle Kirchenfenster mit Glasmalereien überdeckt und auf dem Altare ein Crucifix und zwei Leuchter sehen, als von der Kanzel herab einen geistlichen Redekünstler hören, dem man aber anmerkt, daß er ein Künstler ist, der bei Produktion seines „Kunstwerks" ein eitles gemachtes Wesen kaum verbergen kann oder gar als Schauspieler erscheint" [1]).

Wenn wir demgegenüber uns auf die ununterbrochene Verbindung von Cultus und Kunst in der katholischen Kirche berufen, so sind wir nicht blind gegen manche Trübungen und Wechselfälle, welche der geweihte Bund erfahren mußte und worin sich das alte Gesetz offenbarte, daß die Liebe nicht ohne Leid ist. Kirche und Kunst haben ihre Erdenschicksale erfahren, sie haben trübere und frohere Zeiten erlebt und sind ihren Idealen hier weniger, dort mehr getreu geworden; ihr Gang durch die Jahrhunderte war oft gehemmt von feindlichen Gewalten, und das letzte Ziel ist überhaupt noch lange nicht erreicht. Es ist unsre Aufgabe, wenigstens das Ziel im Auge zu behalten und das Ideal hochzuhalten. Je reiner die Kirche die Idee der Gottesverehrung auf-

1) Der protest. Gottesdienst. S. 28 f.

faßt, desto höher wird auch die Kunst steigen, weil sie sich höhere Aufgaben stellt und das Niedrige und Materielle von sich ausstößt; und umgekehrt, je höher die Kunst steigt und das Höchste, was das Geistesleben der Menschheit in sich enthält, zum reinen Ausdruck bringt, desto besser und sicherer wird sie den idealen Gehalt unseres Cultus interpretieren. An der Kirche ist der Fehler nicht gelegen, wenn die sinnenfälligen Formen unseres Gottesdienstes nicht mehr und mehr in die Sphäre der lauteren Schönheit erhoben und mit geistigem Inhalte ausgefüllt werden. Daß nun aber gerade durch die Inspirationen der Kunst ein buntes Farbenspiel, Manigfaltigkeit und Abwechslung, vielleicht auch zuweilen etwas von dem heitern Spiele des Lebens an Stelle der herben Strenge in unsern Gottesdienst eindringt, das könnte man doch nur dann für unstatthaft erklären, wenn man in nüchterner Einfachheit und alltäglicher Einförmigkeit, in öder Monotonie und Kahlheit die höchste Form des Gotteswürdigen erblickte. Warum vergleichen wir denn das geistliche Jahr mit dem natürlichen Kreislauf der Monate und seinem Wechsel von Frühling und Herbst, von Sonnenschein und Winternacht, wenn es nicht gestattet sein sollte, die Unterschiede der kirchlichen Feste und Zeiten und die Uebergänge von der Trauer zur Freude und von der Klage zum Jubel auch in äußeren Symbolen und Handlungen zu markieren? Wir verlangen nur die Freiheit, neben die arme Kapelle den herrlichen Tempel zu setzen, neben der stillen Messe ein feierliches Hochamt zu celebrieren und die Jubelpsalmen in anderer Melodie und anderem Tempo zu singen als die Trauerlieder; aber wir nehmen nicht den Gläubigen

die Freiheit, im stillen Kämmerlein zu beten, und lassen Jeden in seiner Art und nach seinem besonderen Bedürfnisse sich erbauen. —

Ueberblicken wir das Gesagte, so wird es nur weniger zusammenfassender Worte bedürfen, um den ganzen großen und reichen Apparat unsrer Liturgie in seiner Bedeutung für den Geist des christlichen Gottesdienstes zu erfassen. Die Riten und Ceremonien, das gesammte Außenwerk unsrer Religionsübung betrachten wir als würdige Umkleidung der religiösen Mysterien und ein Bekenntnis unsers Glaubens einerseits an die göttliche Verborgenheit, andererseits an die Gottesnähe und das Wohnen Gottes unter den Menschen. Als zweiten Zweck nennen wir die Belehrung und Vorbereitung des Geistes auf das Verständnis der göttlichen Geheimnisse durch den symbolischen Charakter unseres Cultus. Das dritte ist uns die Bereitung des Herzens für die Aufnahme der göttlichen Heilsgüter durch die Mittel der Erbauung.

Die geistigen Elemente für den Aufbau der Liturgie sind einfach, leicht verständlich, aus dem Wesen der Religion selbst genommen und aus der Dogmatik zu begreifen. Was aber dem Aufbau und der Repräsentation unseres Cultus nach außen den besonderen katholischen Charakter verleiht, das ist fürs erste das Streben nach Hoheit in Unterscheidung des Heiligen vom Profanen, sodann die Manigfaltigkeit und der Reichthum der äußeren Formen, entsprechend einerseits dem Reichthum der reli=

giösen Ideen, andererseits dem Prinzip der Accomodation an die Subjektivität, an den besonderen geistigen Charakter der Einzelnen wie der Völker und Länder. Dazu kommt drittens das Verlangen nach dem Großen und Imponierenden, entsprechend unsrer Vorstellung von der Größe unsers Gottes und von der Größe der Opfer, die wir ihm schuldig sind. Endlich die Unterwerfung der sinnenfälligen dem Cultus dienenden Elemente und Formen unter die Gesetze der Schönheit und der schönen Kunst, wodurch der Sieg des Spiritualismus über den grob sinnlichen Realismus besiegelt wird. —

Alles begreifen, sagt ein Sprichwort, heißt alles entschuldigen. Man möge nur mit liebevoller Aufmerksamkeit sich in die einzelnen Riten unseres Cultus vertiefen und den von uns angegebenen Maßstab der Erklärung an sie anlegen, und es wird manches Unverständliche klar und manches Befremdliche als angemessen erscheinen, und man wird es nicht blos entschuldigen, denn entschuldigt will unser Cultus nicht sein, sondern man wird Verstand, Sinn und Geist und einen Gegenstand der Bewunderung darin finden.

Aber es bleibt uns noch eine andere Aufgabe übrig. Uns scheint, daß man sich neuestens katholischerseits zu einseitig auf die Apologie beschränkt. Es genügt aber nicht, blos die in der Kirche als Gemeingut hinterlegten und von den Vorfahren uns überlieferten Schätze zu zeigen, sie gegen Angriffe zu schützen und für dieselben Anerkennung und Bewunderung zu fordern, sondern man muß auch das Ueberlieferte fortbilden und am Ausbau

des eigenen Hauses arbeiten. Wir sollen unsere Liturgie in der Weise behüten und in sie das rechte Leben und den rechten Geist hineinlegen, daß wir auch in der That wahr machen, was wir in der Theorie Großes von ihr aussagen. Wir müssen im eigenen Hause ungeschickte Hände abwehren und nicht leiden, daß Staub und Schmutz sich auf das Heiligthum lege. Und auch hiefür, für die eigene Arbeit am Ausbau unseres Cultus, möchten wir zum Schlusse noch einige leitende Gesichtspunkte namhaft machen.

1) Das objektive Moment im Cultus, das officium divinum oder der Dienst der Huldigung, Anbetung und Verherrlichung Gottes, darf nicht hinter dem subjektiven Moment der individuellen Andacht und Erbauung zurücktreten, die reine Idee des Gottesdienstes nicht um der wechselnden und wandelbaren Ansichten und Ansprüche Einzelner willen abgeschwächt werden. Soweit es sich um die kirchliche Liturgie als solche handelt, muß der Gläubige sein persönliches religiöses Bedürfnis den Anordnungen der Kirche und den Rechten und Ansprüchen der Gesammtheit unterordnen können. Unser Cultus schließt namentlich jede Sentimentalität aus; auch in den Werken der Kunst, die dem Cultus dient, soll nicht ein sinnlich-fleischliches Locken und Schmeicheln, eine Aufreizung niedriger Passionen geduldet werden; im Gotteshaus soll reines heiteres Himmelsblau, nicht die wandelbare Witterung menschlicher Gefühlsschwärmerei herrschen. Ernst und Strenge sind viel eher mit dem Dienste des Heiligen zu vereinbaren, als Weichlichkeit. Aber es darf auch keine Entfremdung zwischen den Liturgen und dem gläubigen Volke

eintreten, der Gottesdienst soll nicht ohne Laiengemeinde gedacht und der Zweck der Erbauung nie ganz außer Acht gelassen werden.

2) Die Liturgie als Opfer- und Gebetsdienst in der Kirche darf dem Cultus des Wortes Gottes keinen Eintrag thun; aber auch das Wort, die Predigt, darf nicht die Liturgie ersetzen wollen. Der Vorwurf ist ungerecht, daß im katholischen Gottesdienste das Wort Gottes ungebührlich verkürzt werde; im Wesen unsers Cultus liegt dies nicht. Das liturgische Wort ist ja selbst schon zum weitaus größten Theil das Wort der hl. Schrift als biblische Lesung, Psalmen- und Antiphonengesang zusammt den Gebeten, die theils wörtlich, theils im engen Anschluß an biblische Texte dem göttlichen Worte entnommen sind. In der Liturgie findet die besondere Verehrung des im Worte gegenwärtigen Erlösers mehrfachen Ausdruck; das „Evangelium" wird rituell ähnlich verehrt wie das Allerheiligste. Daß wir aber die Predigt selbst als pflichtmäßigen Gottesdienst betrachten, lassen wir uns nicht etwa darum abstreiten, weil in der Theorie der Liturgik der Dienst des Altares vom Dienste des Wortes unterschieden wird. Die hohe Bedeutung der Predigt für das gesammte gottesdienstliche Leben ist nie angezweifelt worden und die Verkürzung und Verkümmerung der Predigt um der Liturgie willen ist nicht im Geiste der Kirche gelegen, sondern müßte als Verirrung betrachtet werden.

Darum soll aber auch die Predigt den liturgischen Typus tragen und sich ernst, würdig und mysteriös der Liturgie mit ihren Festen und Zeiten anbequemen; sie muß sich nach Inhalt und Form von der weltlichen Rede

unterscheiden und muß ebenfalls, wie die Liturgie, eine weichliche und weltliche Sentimentalität ausschließen. So gewiß die Liturgie selbst lehrhafte Elemente in sich enthält, so soll auch umgekehrt das belehrende Predigtwort als eine Art von Cultus behandelt werden und nicht um einer mißverstandenen Popularität willen zu den Formen und Manieren der Trivialität herabsinken.

3) Es ist nicht gestattet, das Mittel mit dem Zwecke zu verwechseln und den Buchstaben für den Geist, die Kunst für den Cultus selbst zu nehmen. Wir verwahren uns gegen den sog. ästhetischen Katholicismus und gegen diejenigen Kirchenbesucher, welche nicht die Messe des Priesters, sondern eine Messe von Haydn oder Beethoven zu hören kommen. Wir bauen unsere Tempel nicht als Kunstausstellungsräume und die Kapellen nicht als Schmuckkästchen, um schaulustige Reisende zu vergnügen; wir halten ihre Thüren nicht geöffnet, um Kunstgenüsse zugänglich zu machen, sondern um Andächtigen in stillen Stunden Zutritt zu den Altären und Tabernakeln zu gewähren. Wo man der Kunst in der Kirche eine uncontrollierte Gewalt einräumt, macht sie sich breit und drängt den Cultus in die Ecke; sie wirft die Zügel ab und buhlt mit der sündigen Schönheit der Welt, und die Kirche muß dafür büßen. Das hat uns ganz besonders die Kunst der Renaissance angethan, deren Werke wir durchaus nicht im Princip als unkirchlich verwerfen, sondern nur da, wo der Cultus des Schönen aufhört Mittel zu sein, und Selbstzweck wird.

Es gibt im gottesdienstlichen Leben ein Innerstes, wohin die Kunst mit ihren sinnlichen Formen und Bildern nicht dringen soll, wo irdische Stimmen schweigen

und irdische Farben erbleichen müssen. Wie tief hat dies doch Rafael erfaßt, als er die heilige Cäcilia malte [1]). Sie hört den himmlischen Lobgesang von Engelchören, und während sie lauscht, verstummt alle irdische Musik, die Orgel entfällt ihren Händen, tonlos und zerbrochen liegen die Werkzeuge der weltlichen Musik am Boden, so nichtig und werthlos sind die irdischen Klänge in dem Augenblicke der höchsten Andacht und Gnadenoffenbarung! — Den erhabenen Akt der Wandlung im hl. Meßopfer feiern wir auch nicht mit Cymbeln und Paukenschall, Gesang und Orgel schweigen, weil da nichts zwischen die Seele und ihren Heiland treten darf. Gleichwie die Andacht, mit welcher wir die Heiligen verehren, nur ein Mittel ist, um uns zu Gott zu führen und mit unserem Erlöser inniger zu verbinden, so zielen auch alle Veranstaltungen des kirchlichen Cultus auf das Höchste ab und sie verlieren ihre Bedeutung, wenn sie einen Platz einnehmen, der ihnen nicht zukommt.

4) Kirche und Kunst sind aufeinander angewiesen; aber im Gotteshaus müssen die Geistlichen herrschen, nicht die Künstler. So wenig der Text eines Lieds um der Melodie wegen gestaltet wird, so wenig darf der Tonkünstler der Kirche liturgische Texte vorschreiben, und ebensowenig die bildende Kunst ihre Launen, ihren Modestyl und ihre weltliche oder heidnische Symbolik in das Gotteshaus einführen. Die Aesthetik mag uns sagen, was schön sei, und wir werden gerne von ihr lernen; aber die Kirche muß uns sagen, was

1) Vgl. Ernst Förster, Sancta Cäcilia. Westermann's Illustr. deutsche Monats-Hefte 52 Bd. S. 200.

religiös und heilig ist. Vielleicht müssen die Künstler mehr von der Kirche lernen, als die Geistlichen von den Künstlern.

5) Man soll uns nicht die Freiheit verkümmern, welche durch den Geist und die Gesetze der Kirche gelassen ist. Freiheit bedeutet für den Cultus das freiwillige Opfer, die erfinderische Liebe im Unterschied von der Gebundenheit an Ort, Zeit und Materie; sie bedeutet für die Kunst den Aufschwung und den Fortschritt, ja sagen wir es: die Lebensluft. Der Zwang macht träge, stumpf, sklavisch; dagegen die Freiheit bringt die eigene Initiative hervor, die Frucht des Gedankens und die Mutter der Erfindung und aller höheren Cultur. Was in Sachen des religiösen Lebens durch Gesetze und Verordnungen erzwungen werden muß, das führt uns eben auch nicht über das Gezwungene, Kleinliche und Knechtische hinaus.

Beim Propheten Aggäus (1, 4) klagt der Herr sein Volk an, daß es säume, den zerstörten Tempel zu bauen. „Ist es wohl Zeit für euch, zu wohnen in getäfelten Häusern, und dieses Haus liegt verwüstet?“ Dieser Mahnung dürfen auch wir uns erinnern. Wo die Menschen zu irdischen Zwecken, zur Vermehrung der Bequemlichkeiten des Lebens und zur Befriedigung ihres Ehrgeizes und ihrer Prunkliebe Kunst und Pracht aufwenden, da soll das Haus Gottes nicht verödet und vernachlässigt sein, und es läßt sich am Ende nicht viel dagegen einwenden, wenn man den religiösen Eifer eines Bischofs oder eines Pfarrers darnach beurtheilt, was er geleistet für die Zierde des Gotteshauses.

Aber man muß dem Mann die Freiheit lassen in

dem, was Außenwerk und Sache besonderer Geschicklichkeit und des Geschmackes ist; es kann nicht Jeder Künstler sein und es gibt neben den liturgischen und künstlerischen Interessen noch ganz andere in einer Gemeinde wahrzunehmen. Der Eine baut und ziert das Gotteshaus von Stein, der Andere baut das geistige Haus der Seelen; glücklich ist, wer beides thun kann; aber wenn nur eines, dann bauen wir lieber den geistigen Tempel und Altar! Auch in liturgischen Dingen gereicht nicht die Armut zur Schande, sondern nur die Nachlässigkeit, die Verwahrlosung, die Theilnahmslosigkeit.

Auch der Aufwand für den Cultus hat seine berechtigten Grenzen nicht allein da, wo die Kunst selbst gegen sinnlose Ueberladung Einsprache erhebt oder wo ästhetisch die rechte Stelle dafür nicht ist, sondern auch da, wo ein schreiender Contrast entstehen müßte zwischen dem Aufwand für das Gotteshaus und der Armut und Bettelhaftigkeit seiner Besucher. Besser als die Altäre mit kostbaren Tüchern, Spitzen und Teppichen werden die Armen, die Glieder Christi selbst, bekleidet mit ehrbarem Gewande. Es ist nicht nothwendig, daß hundert Kerzen auf den Altären und Kronleuchtern flammen, wenn der Anblick der Noth, Verwahrlosung und Bettelei der Kirchengenossen jeden Augenblick die Andacht stört. Die Würde des Gottesdienstes liegt doch nicht an diesen Nebensachen, und der beste Schmuck einer Kirche ist eine andächtige Schaar der Gläubigen, und die erhabenste Zierde des Altars ist ein frommer, gebildeter und seeleneifriger Priester. *Wie leicht vergißt man neben Chor und Hochaltar Kanzel und Beichtstuhl!* Es ist recht, durch feierlichen Gottesdienst die Gemüther

zu erheben; aber der Glaube kommt vom Hören des göttlichen Wortes (Röm. 10, 17).

Freiheit verlangen wir auch für die Kunst in dem, was ihres Rechtes ist. Ist es nicht überall die hohe und reine Kunst und der geläuterte Geschmack, so kann auch bei roheren und naiveren Formen und bei kargeren Mitteln die wahre Andacht bestehen. Nicht was schön ist, sondern was bei der großen Mehrzahl für schön gilt, thut Wirkung. Wir mögen nach dem Höchsten streben und uns über die idealen Vorzüge einer Kunstrichtung einigen; aber dem Cultus kann jeder Styl dienen, wenn er nur überhaupt sich den Zwecken des Heiligthums unterordnet; auch die Manigfaltigkeit allein schon repräsentiert eine eigene Schönheit.

6) Endlich aber sei noch gewarnt vor einem kleinlichen judaistischen Geiste in Behandlung der Religionsübung und der mit ihr verbündeten Kunst, vor dem Streit um das Nebensächliche und Sinnliche, wo der rechte Spiritualismus der Gottesverehrung verloren geht. Sollte uns nicht das Schicksal des Judenthums zur Warnung dienen, das in äußerlichen Observanzen und im Ceremoniendienst die peinlichste Strenge beobachtete und in stiller Zuversicht am Gesetz und Tempel festhielt, aber den Geist seiner Religion verloren hatte und seinen Heiland nicht erkannte? Mit Selbstgefühl zeigte einer der Jünger dem Herrn den herrlichen Tempel: „Meister schaue, was für Steine und was für Bauwerke!“ Aber Jesus erwiederte und sprach zu ihm: „Siehst du all diese großen Bauwerke? Nicht wird gelassen werden ein Stein auf dem andern!“ (Marc. 13, 1—2). Es war eben der rechte

Geist aus dem Tempel gewichen, das Volk von seiner Bestimmung abgefallen; und schon war ein anderer geistiger Bau des Christusreiches im Entstehen begriffen. Hat Gott seines Tempels zu Jerusalem nicht geschont, auf welchem so hohe feierliche Verheißungen ruhten, so wird auch unserer Tempel und Altäre nicht geschont werden, sondern sie werden zerfallen oder Anderen gegeben werden, wenn wir über dem Kleineren, über Ceremonien, Rubriken und Kunststylen, das Große versäumen, den geistigen Ausbau des Reiches Gottes.

2.

Die Traditionshypothese.

Von Prof. Dr. Schanz.

Es ist eine exegetische, nicht eine dogmatische Frage, die ich im Folgenden kurz besprechen möchte. Ich habe nicht die Absicht, dieselbe historisch und kritisch erschöpfend zu behandeln, denn ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten meine Ansicht über dieselbe ausführlicher dargelegt. Vielmehr komme ich auf diesen Gegenstand nur deßhalb zurück, weil in neuester Zeit die Traditionshypothese, wenn auch in etwas modificirter Gestalt, von verschiedenen Seiten wieder als die einzige Lösung des synoptischen Problems empfohlen und vertheidigt worden ist. So hat sich, abgesehen von Dogmatikern, denen sich die Traditionshypothese als die leichtere empfiehlt (vgl. Heinrich, Dogmatik 1. B. 2 A. 1881 S. 721. 778), Camus in seinem Leben Jesu wie in früheren Schriften auf diesen Boden gestellt und hierin den viel gelesenen Commentaren Godet's secundirt. Knabenbauer hat in den Stimmen von Maria Laach (1884, 2. H.) die Traditionshypothese gegen die Ausführungen des Verfassers

in seinem Commentar zum Lucasevangelium in Schutz genommen und Wetzel hat in seiner Schrift: Die synoptischen Evangelien. Eine Darstellung und Prüfung der wichtigsten über die Entstehung derselben aufgestellten Hypothesen mit selbständigem Versuch zur Lösung der synoptischen Evangelienfrage. Heilbronn 1883 einen Versuch gemacht, durch eine sehr wesentliche Modification an der Traditionshypothese dieselbe als den Rettungsanker in dem unsicheren Meer der vielerlei einander mehr oder weniger wiedersprechenden Hypothesen der neueren Zeit anzupreisen. Weiß hat für diese Modification in seinem Leben Jesu manche Voraussetzungen und ist der Ansicht, daß der Versuch Wetzels möglicherweise zu einer neuen Phase des synoptischen Räthsels Veranlassung geben könnte. Dadurch dürfte es hinlänglich gerechtfertigt erscheinen, daß ein Vertreter der Benützungshypothese im weiteren Sinne einige Bemerkungen gegen die neuesten Einwände zusammenstellt. Obwohl sich später dazu Gelegenheit bieten wird, so bemerke ich es doch nachdrücklich schon hier, daß es sich nicht um den exklusiven Gegensatz zwischen Benützungs- und Traditionshypothese handeln kann. Mir wenigstens ist es nie eingefallen, die Entstehung der synoptischen Evangelien bloß aus schriftlichen Vorlagen oder aus den vorausgehenden Evangelien zu erklären. Ich habe vielmehr immer die Nothwendigkeit der mündlichen Ueberlieferung neben der Benützung der schriftlichen Vorlagen betont. Die Polemik gegen die strenge Benützungshypothese ist heutzutage überhaupt gegenstandslos, da diese kaum irgendwo im alten strengen Sinne aufrecht erhalten wird.

Die Frage ist zunächst eine historische. Wären

die historischen Daten so genau und zuverläßig, daß sie einen ganz sicheren Schluß gestatteten, so wäre die Hauptfrage bald entschieden. Denn so wenig ich auch die inneren Gründe unterschätze, so muß ich doch gestehen, daß sichere positive Nachrichten eine bessere Basis gewähren als die subjective innere Kritik. Dies gesteht die gegenwärtige kritische Schule wenigstens indirekt dadurch zu, daß sie das Papiansche Zeugniß über das erste und zweite Evangelium zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen nimmt. Nach der Feststellung des historischen Resultats würde es sich nur darum handeln, dasselbe auch exegetisch zu rechtfertigen und die Abweichungen zu erklären. Geht aber Wetzel auch viel zu weit, wenn er den kirchlichen Nachrichten über die Entstehung der Evangelien fast alle Glaubwürdigkeit abspricht, so ist doch nicht zu bestreiten, daß dieselben ziemlich allgemein gehalten sind. Sie geben nur die äußeren Motive an und gestatten uns keinen Einblick in die private Thätigkeit des Schriftstellers. Wo sie dies zu gestatten scheinen, beruhen sie auf Reflexion, welche freilich für uns von nicht geringem Werth ist, weil wir daraus einen Schluß auf die Anschauungen der nachapostolischen Zeit über unsere Frage ziehen können. Ich habe schon anderwärts bemerkt, daß selbst hinsichtlich des Johannesevangeliums, bei welchem wegen der bedeutend späteren Abfassungszeit die Verhältnisse günstiger liegen, die Sache sich nicht wesentlich anders verhält. Aber selbst wenn dem anders wäre, so würde dies nicht zu einem argumentum ex silentio in Betreff der Synoptiker berechtigen. Zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums waren die synoptischen Evangelien fast allgemein

bekannt. Bei der Abfassung des Marcrsev. konnte nach Zeit und Inhalt den vorausgesetzten Lesern das Matthäusev., bei der Abfassung des Lucasev. die beiden andern nicht bekannt sein, sonst würde sich ihre Abfassung gar nicht begreifen lassen. Daher mußte die Benützung den Lesern und damit auch der späteren Generation unbekannt bleiben. Nur die Reflexion aus dem Inhalt konnte auf die Vermuthung führen und hat aber auch so entschieden darauf geführt, daß die Benützungshypothese traditionell geworden ist.

In erster Linie kommen die Nachrichten des Papias über das erste und zweite Evangelium in Betracht (vgl. Einleitung S. 36. 43. Commentar über Matthäus S. 8, über Marcus S. 9). Die Notiz über das Matthäusev. ist aber schon was den Wortlaut anbelangt bis zur Stunde controvers, die Bemerkung über das Marcusev., welche in den Angaben des Clemens Alex. eine Bestätigung findet, wird in der Anwendung auf das kanonische Marcusev. sehr verschieden interpretirt. Jedenfalls sind aber keine schriftliche Quellen darin erwähnt. Dies trifft nach unserer Ansicht beim Matthäusev. im Wesentlichen auch wirklich zu. Matthäus hat die Logia aus der Tradition, beziehungsweise aus seiner eigenen Erinnerung niedergeschrieben. Wenn die Späteren sagen, er habe bei seinem Weggang aus Palästina einen Ersatz seiner mündlichen Predigt geben wollen, so ist der Vorgang bereits näher erklärt. Denn die Predigt mußte auf die Bedürfnisse der Zuhörer Rücksicht nehmen, konnte keine bloße Sammlung von Reden und Erzählungen bilden. Das Matthäusev. hat noch weniger diesen Charakter. Es zeigt vielmehr eine planmäßige Composition,

eine bestimmte Tendenz. Man hat also nur die Wahl, die Notiz des Papias bloß als allgemeine Angabe zu betrachten oder sie auf eine von unserem kanonischen Matthäusev. verschiedene Schrift zu beziehen. Aehnlich verhält es sich beim Marcusev., über welches bereits Papias oder sein Gewährsmann wegen der vom Matthäusev. abweichenden Anordnung eine Reflexion beifügt. Leider ist uns das Urtheil des Papias über das Lucasev. nicht erhalten worden. Sonst wäre es möglich gewesen, seine eigene Ansicht über die Entstehung der synoptischen Evangelien besser zu erkennen. Denn der Prolog des Lucasev. beweist, daß zu jener Zeit eine Evangelienliteratur existirte und dem Lucas bekannt war. Bei ihm kann man also von einer Benützung unmöglich abstrahiren. Die Annahme späterer Väter, daß Lucas apokryphe Evangelien meine, ist ebenso unhaltbar als die Erklärung vieler Neueren, daß es unbefriedigende Versuche einer Biographie Jesu gewesen seien. Nur dies folgt aus dem Prolog, daß Lucas es für nöthig fand, sein Unternehmen zu motiviren, und daß die vorhandenen Schriften seinem Zwecke nicht genügten.

Die Nachricht des Papias über das Marcusev. scheint die Entstehung desselben auf die Vorträge des Petrus zurückzuführen. Die Vertreter der Marcushypothese haben sich diese Nachricht auch sehr zu Nutzen gemacht, indem sie das Marcusev. als den Grundstock aller synoptischen Erzählungen betrachten. Es braucht aber wenig Mühe, um zu erkennen, daß unser Evangelium keine bloße Zusammenstellung von Predigtvorträgen des Petrus sein kann. Was wir aus der Apostelgeschichte über die Vorträge des Petrus und aus den apo=

stolischen Briefen über die Benützung des Lebens Jesu in der Predigt der Apostel wissen, nöthigt zu der Annahme, daß diese Vorträge einen wesentlich verschiedenen, lebendigeren, geistigeren Charakter hatten. Man ist also zu der Folgerung berechtigt, daß Papias nur die Thatsache aussprechen wollte, Marcus habe als Interpres des Petrus Gelegenheit gehabt, die h. Geschichte, welche er nicht selbst als Augen- und Ohrenzeuge miterlebt hatte, genau kennen zu lernen und nach dem Geist und der Anordnung des Petrus zu verwenden. Alles Weitere mußte sich seiner und der Römer Kenntniß entziehen.

Dasselbe Urtheil trifft auch bei den späteren Nachrichten zu. Auch diese sind scheinbar der Hypothese günstig, daß die Evangelien als Ersatz für die Predigt die schriftliche Fixirung des mündlichen Wortes seien, welches mit dem Weggang und Tod der Apostel die erste Quelle verlieren sollte. Die Evangelien sind ἀπομνημονεύματα der Apostel und Apostelschüler, wie schon Justin sie bezeichnet. Aber auch hiemit ist kein bestimmtes Urtheil abgegeben. Man hat nicht selten zur Vergleichung an die Memorabilien des Xenophon erinnert. Zwar wird man bei den synoptischen Evangelien nicht behaupten können, daß ihr Stoff ebenso frei behandelt worden sei, aber sicher blieben sie Erinnerungen an die Apostel, wenn auch die Verf. andere Quellen nebenbei benützten. Der Mangel diesbezüglicher Nachrichten beweist also nur, daß die Väter selbst nichts darüber erfahren haben. Dagegen zeigt die Art und Weise, in welcher die Väter unsere Evangelien exegesiren, daß sie bei den Verfassern eine Bekanntschaft des ganzen Materials und bei den Späteren eine Bekanntschaft ihrer Vorgänger voraussetzen.

Ich kenne zwar die viel citirte Stelle des h. Chrysostomus im Proömium zum Commentar in das Matthäusev. wohl, in welcher die Abweichungen in Nebensachen bei der Uebereinstimmung in der Hauptsache als Beweis für die Echtheit der Evangelien angeführt werden, auch ist mir nicht unbekannt, daß dieselbe von Thomas, Jans., a. Lap., R. Simon und vielen anderen bis auf die neueste Zeit herab dafür benützt wird, aber viele Nachfolger des h. Chrysostomus haben dabei unbedenklich die Benützungshypothese festgehalten und man braucht nur die ganze Abhandlung des Chrys. zu lesen, um sich zu überzeugen, daß er die Bekanntschaft mit den früheren Evangelien voraussetzt. Daß er seiner Thesis nur eine relative Bedeutung beilegen wollte, geht auch daraus hervor, daß sie sonst auf die hauptsächlichsten Differenzen, d. h. auf die zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesev. gar keine Anwendung erlauben würde, denn daß Johannes die synoptischen Evangelien kannte, steht außer Frage. Aber auch anderwärts drückt sich Chrys. deutlich genug aus. Wenn er z. B. H. 26, 5 in Matth. die Differenzen zwischen Matthäus und Lucas damit erklärt, daß Lucas das Uebergangene ergänzen wollte, so könnte er zwar an eine unabsichtliche und unbewußte Ergänzung gedacht haben, aber der gleiche Grundsatz wird zu oft angewandt, als daß er so gedeutet werden dürfte. Oder was will er denn anderes sagen, wenn er H. 4, 1 bemerkt: „warum thut nun Marcus nicht dasselbe (wie Matthäus) und berichtet die Genealogie nicht, sondern referirt alles abgekürzt? Mir scheint, Matthäus habe vor den andern Hand angelegt. Deßhalb stellt er die Genealogie genau dar und drängt auf das

Nothwendige. Marcus aber schrieb nach jenem. Deßhalb befleißt er sich der Kürze, da er sich mit schon Gesagtem und Bekanntem zu befassen hatte." Lucas aber bringe trotzdem eine Genealogie, weil er uns etwas mehr als das schon Gesagte mittheilen wollte. So ahme jeder seinen Lehrer nach; der eine den Paulus, welcher den Reichthum der Ströme (in der Rede) übertraf, der andere den Petrus, welcher sich der Brachyologie befließ. Origenes sagt geradezu, Lucas habe das von den andern Gesagte häufig übergangen, Marcus habe was Matthäus weitläufiger erzählt kürzer zusammengezogen. Er betont wiederholt, daß Marcus vieles dem Matthäus parallel, aber abgekürzt zur Darstellung bringe. Zu Mc. 8, 15 bemerkt er: „denn es war natürlich, daß Marcus, weil Matthäus die Herodianer ausgelassen hatte, zur Vervollständigung der Erzählung auch diese hinzufügte." Dies sagte er aber, obwohl ihm die historische Nachricht über die Entstehung des zweiten Evangeliums wohl bekannt war. Epiphanius (51, 6) wendet diesen Grundsatz prinzipiell zur Erklärung der Evangelien an, wenn er auch den Antrieb des h. Geistes zu diesem Unternehmen besonders hervorhebt. Die späteren Griechen wandeln ohnehin in den Spuren ihrer großen Vorfahren.

Lateinischerseits genügt es auf Ambrosius, Hieronymus und Augustinus hinzuweisen. Ambrosius sagt (in Luc. I, 11), Lucas habe absichtlich das von andern Erzählte übergangen. Sein Commentar zu Lucas liefert hiefür eine ganze Reihe von Beispielen. Beda folgt ihm hierin ebenso getreu als dem Augustinus in seinem bekannten Ausspruch (Einl. S. 41. Comm. über Marcus S. 25) über die Abhängigkeit des Marcus von

Matthäus. Diese Stellen ließen sich noch bedeutend vermehren, aber sie genügen zu der Folgerung, daß die Väter zwar in den Evangelien die Fixirung der apostolischen Predigt erkannten, aber damit unbedenklich die Benützung verbanden, ja nur durch diese Annahme das synoptische Verhältniß zu erklären vermochten. Wenn Augustinus, welcher sich prinzipiell mit der Frage über die Uebereinstimmung der Evangelien beschäftigte, erst formell die Benützungshypothese aufstellte, so hat er nur die einfache Consequenz aus der allgemeinen Prämisse seiner Vorgänger gezogen. Die Väter waren also sehr weit davon entfernt, aus dem Mangel einer positiven Nachricht über die Benützung auf die Nichtbenützung zu schließen. Diese Nachrichten waren bereits für sie zu spärlich, als daß sie um derselben willen sich eines so wichtigen Mittels für die Erklärung der Uebereinstimmung der Synoptiker beraubt hätten. Haben sie aber thatsächlich von diesem Mittel umfassenden Gebrauch gemacht, so haben sie indirekt den Beweis geliefert, daß die Benützungshypothese der Vorstellungsweise des Alterthums entspricht.

Die inneren Gründe sind für die neuere Exegese noch weit mehr ausschlaggebend gewesen. Die synoptischen Evangelien haben in der Auswahl des Stoffes, im Gang der ganzen Darstellung und in vielen Einzelerzählungen und Ausdrücken eine so große Verwandtschaft, daß die Tradition allein unmöglich zur Erklärung ausreichen kann. Die zahlreichen Differenzen im einzelnen können aber, was die formelle Seite anbelangt, aus der Individualität des Schriftstellers, in Betreff des Materiellen und allgemeinen Charakters, aus weiteren

schriftlichen oder mündlichen Quellen und aus dem Zweck der Schrift erklärt werden. Daher ist es begreiflich, daß die Benützungs-, beziehungsweise Urevangeliums-hypothese bis zu Gieseler fast allgemein geherrscht hat und trotz der epochemachenden Reaction Gieseler's im Wesentlichen das Feld behauptet hat. Diese hat nur den allerdings großen Vortheil gebracht, daß man der Tradition ihren berechtigten Antheil wieder mehr oder weniger zuerkannte und die mechanische Schriftstellerei als dem apostolischen Geiste widersprechend verwarf. Dadurch erhielt der einzelne Verf. wieder eine größere Selbständigkeit und war für die wesentlichen Abweichungen in den concreten Verhältnissen der Leser und in den Absichten der Verfasser ein befriedigendes Motiv gefunden.

Vor allem gilt es, uns ein Bild von der Thätigkeit der Apostel und ihrer Schüler zu entwerfen. Es ist unbestritten, daß anfänglich die mündliche Verkündigung das einzige Mittel für die Verbreitung des Evangeliums war. Ja es ist unbedingt zuzugeben, daß dieses Mittel auch nach der Abfassung der Evangelien zu diesem Zweck in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, angewendet worden ist. Die h. Schrift wurde vorwiegend als Beweismittel für die Wahrheit der christlichen Lehre, nicht als Grundlage der Verkündigung des göttlichen Wortes benützt. Die Vorliebe für das was mündlich überliefert wurde bekundet noch Papias, indem er eifrige Nachforschungen bei den Herrnschülern anstellt über das, was der Herr gesagt hat. In den Predigten der Apostel wurden aber nur die Hauptpunkte aus dem Leben Jesu hervorgehoben. Die Abstammung aus dem

Hause Davids, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt bildeten den Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung. Aber auch diese Thatsachen wurden in der Regel nicht historisch referirt, sondern zum Ausgangspunkt der dogmatischen Beweisführung oder der Paräuese genommen. Sogar die Anwendung von Aussprüchen des Herrn ist in den apostolischen Briefen äußerst selten. Freilich schließt dies nicht aus, daß die Apostel und Jünger im engeren Kreis die Erinnerung an das im Umgang mit dem geliebten Meister Erlebte stets wieder neu auffrischten. Sie mußten wohl auch im weiteren Unterricht etwas näher auf das Leben Jesu eingehen, denn abgesehen von der berechtigten Wißbegierde der Neophyten erforderte die Befestigung des Glaubens an Jesus als den Messias und Gottessohn eine Bekanntschaft mit den näheren Umständen seiner Erscheinung und seines Wandels auf Erden. Die Taufe der 3000 am ersten Pfingstfest und des Kämmerers der Königin Kandace zeigt, daß für den Empfang der Taufe ein Minimum von Glaubensinhalt verlangt wurde. Um so mehr wird man folgern dürfen, daß der nachfolgende Unterricht das Fehlende ersetzte. Nach allem aber, was wir aus der vom lebendigen Geiste durchhauchten Gemeinde zu Jerusalem wissen, sind wir nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß es sich in diesem Unterrichte um eine mechanische Reproduktion eines gegebenen Stoffes handelte, daß man etwa nach der Art des biblischen Unterrichts in unsern Schulen einen starren Erzählungstypus bildete und wörtlich wiederholte. Wollte man hiefür die Gewohnheit der jüdischen Rabbinen anführen, welche von ihren Schülern eine wörtliche gedächtnißmäßige Einprägung und

Wiederholung verlangten, so müßte man dagegen auf den Talmud verweisen, dessen verknöcherte und einförmige Aneinanderreihung das gerade Gegentheil von der lebendigen Darstellung in unseren Evangelien ist. Wenn Jesus seinen Aposteln aufgetragen hat, die Völker alles halten zu lehren, was er ihnen befohlen, von den Dächern zu predigen, was er ihnen in's Ohr gesagt, so ist daraus schon dem Wortlaut nach mehr auf öffentliche Predigten als auf einen „förmlichen Unterricht" (Beyschlag, Stud. und Kr. 1883 S. 598) zu schließen. Es wäre denn auch unbegreiflich, daß die apostolischen Briefe gar keine Spuren davon tragen und selbst die Schriften der apostolischen Väter nur selten auf das Geschichtliche im Leben Jesu zurückgehen. Was wir von Aussprüchen und Thaten des Herrn aus nicht kanonischen Schriften erfahren trägt kaum zu einer Bereicherung unserer Kenntniß des Lebens Jesu bei, obwohl dieselbe sehr unvollständig ist. Es ist vielmehr weitaus wahrscheinlicher, daß in diesem Unterricht der didaktische Gesichtspunkt vorgewogen hat. Die große Streitfrage zwischen den Aposteln und den Juden war die Messiasfrage. Sie wurde zwischen Jesus und den Juden fort und fort behandelt, sie hielt die Jünger bis zur letzten Katastrophe in Spannung, sie bildet den Hauptinhalt des Bekenntnisses des Petrus, den Grundzug der Reden des Petrus und Stephanus, den Inhalt der Predigt des Paulus in der Apostelgeschichte. Auf diese Frage mußte also vor allem die Aufmerksamkeit im Unterricht zu Jerusalem gerichtet werden. Wenn sich also ein gewisser apostolischer Lehrtypus zu Jerusalem gebildet hat, so geschah es nicht aus rein historischem Interesse, sondern aus

dem Bedürfniß der Vertheidigung und Rechtfertigung des Glaubens an Jesus als den Messias. Reden und Handlungen Jesu mußten, wie sie thatsächlich im Leben Jesu den Beweis für die Sendung Jesu abgegeben haben, auch nachher den Beweis für die Messianität liefern. Die Apostel wurden also gar nicht von der Absicht geleitet, eine Sammlung der Reden und Thaten des Herrn zu veranstalten. Sie nahmen das ihrem Zweck am besten Dienende in ihren Unterricht auf. Stellte sich nun aus irgend einem Grund das Bedürfniß ein, das Leben Jesu zum Gegenstand schriftstellerischer Behandlung zu machen, so konnte auch hier das biographische Interesse nicht im Vordergrund stehen. Ebenso wenig war für den Schriftsteller, welcher Augenzeuge war, eine strenge Abhängigkeit von einem Traditionstypus möglich. Vielmehr mußte er in der Auswahl und Anordnung seines Stoffes ebenso frei sein als der Verkündiger des Evangeliums. Bestimmung und Zweck der Schrift waren für ihn entscheidend. Dies beweist schon das erste Evangelium, welches einen viel zu lehrhaften Charakter an sich trägt, als daß es lediglich als Fixirung der palästinensischen Tradition betrachtet werden könnte. Ob, wie vielfach angenommen wird, einzelne fragmentarische Aufzeichnungen vorausgegangen sind, läßt sich historisch nicht entscheiden. Die Gewohnheit der jüdischen Lehrer und die bekannte Thätigkeit der Apostel spricht nicht dafür. Es ist aber möglich, daß einzelne der Gläubigen, welche nicht Augenzeugen gewesen waren, die Gelegenheit dazu benützten. Einen Beweis dafür könnte man höchstens dem Prolog des Lucasev. entnehmen. Derselbe fällt aber in eine ziemlich späte Zeit, in welcher die Apostel

und andere Augenzeugen bereits vom Schauplatz abtraten und das Bedürfniß nach Aufzeichnungen lebendiger geworden war. Ohnehin ist es noch fraglich, wie jene Versuche aufzufassen sind. Unsere Evangelien sind jedenfalls keine bloße Aggregate solcher schriftlichen oder mündlichen Erzählungsgruppen, wenn auch in einzelnen Partien derselben dieser Charakter noch durchscheint. Es wäre sonst nicht einmal die Beschränkung der Synoptiker auf die galiläische Wirksamkeit Jesu begreiflich. Zwar könnte man annehmen, daß die Apostel in Jerusalem die Bekanntschaft mit den Vorgängen in Judäa bei ihren Zuhörern voraussetzten, aber dies würde schon die Annahme verlangen, daß sich der Traditionstypus aus einem besonderen Motiv bildete, und würde doch nicht erklären, warum die Leidensgeschichte ausführlich behandelt wird. Aber selbst in Jerusalem waren »peregrini«, welche mit den Ereignissen gar nicht oder wenig bekannt waren. Dies beweist das Beispiel des Saulus, welcher den Herrn nicht gesehen hatte, und des Johannes Marcus, dessen Evangelium Papias zu entschuldigen für nöthig findet, weil er den Herrn weder gesehen noch gehört hatte. Die Ausgleichung würde also kaum für das Matthäusev. ausreichen, falls dieses aus einem durch Sammlung der historischen Erinnerungen aus dem Leben Jesu gebildeten Lehrtypus hervorgegangen wäre.

Die Schwierigkeit beginnt aber erst recht, wenn man die beiden andern synoptischen Evangelien zur Vergleichung herbeizieht. Denn es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Marcus, der langjährige Begleiter des Petrus, keine weiteren Nachrichten hatte, und noch unwahrscheinlicher, daß der eifrig forschende Lucas gerade

über das ihm am nächsten Liegende keine nähere Kunde erlangte. Das Marcusev. zeigt aber eine so innige Verwandtschaft mit dem ersten Evangelium, daß seine Entstehung nothwendig entweder mit diesem selbst oder mit seinen Quellen in die engste Beziehung gesetzt werden muß. Eine derartig eng begrenzte Form kann man aber unmöglich einem mündlichen Lehrtypus beilegen. Derselbe hätte trotzdem noch modifizirt werden müssen. Es ist aber lediglich kein Grund erfindlich, warum Petrus in Rom sich an einen solchen gehalten hätte, warum er ängstlich alle Ereignisse aus der judäischen Wirksamkeit vermieden hätte. Anders wird das Verhältniß, wenn Marcus ohne Wissen oder nach dem Tode des Petrus das Evangelium geschrieben hat. Er konnte sich nach einer äußeren Norm umsehen und fand diese im Matthäusev., wo die Beschränkung auf Galiläa aus der h. Schrift motivirt ist. Zu den Abweichungen innerhalb des Rahmens konnte er sich aber durch den Umgang mit Petrus für berechtigt, ja verpflichtet erachten. Dieselben sind aber nicht bloß zufällige, wie solche durch genauere Kenntniß nahe gelegt wurden, sondern bestimmen zugleich den Charakter des Evangeliums. Das Fehlen größerer Redestücke kann gewiß nicht auf die Tradition zurückgeführt werden. Die Auslassungen der messianischen Nachweisungen, der mehr judenchristlichen Aussprüche, die Aenderung im Zusammenhang zwischen der Prophetie von der Zerstörung Jerusalems und der Parusie u. A. sind prinzipielle Züge, welche nicht von der Aenderung des Traditionsstromes herrühren können. Wohl könnte man sagen, die Apostel haben auswärts diese Modification in der Tradition anbringen müssen; Petrus habe

in Antiochien anders als in Jerusalem, in Rom anders als in Antiochien gepredigt. Es war nothwendig und klug, die Darstellung nach den Bedürfnissen der Zuhörer einzurichten. Wenn wir dies mit Einschränkungen, wie solche schon durch die Scene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien geboten sind, ohne Weiteres zugeben, so fehlt doch noch sehr viel zur Erklärung des synoptischen Verhältnisses. Es ist gleich gesagt: ein einziges mündliches Evangelium in drei prinzipalen Formen geschrieben, dies ist die Lösung der Schwierigkeit; der h. Petrus und der apostolische Kreis, welche dieses Evangelium schufen, indem sie in Jerusalem predigten, der h. Petrus, welcher es nach Antiochien trug, der h. Petrus, welcher es in Rom verkündigte, während die gläubigen Jünger es entweder in ihr Gedächtniß oder in eine fromme schriftliche Redaction aufnahmen: dies ist sehr wahrscheinlich der Grund der Aehnlichkeit. Der h. Matthäus, welcher im Namen der Zwölf, um den Gläubigen einen Gefallen zu erweisen, es in Palästina redigirte, der h. Lucas, welcher es in Antiochien sammelt, der h. Marcus, welcher es in Rom schreibt; das sind die besonderen Ursprünge, die Gründe der Abweichung (Camus 1, 35), aber man muß ein sehr leichtgläubiges und mit der Frage unbekanntes Publicum voraussetzen, wenn man auf Zustimmung rechnen will. Das Matthäusev. ist ebenso wenig eine Redaction der palästinensischen Tradition als das des Lucas eine Sammlung der antiochenischen, das des Marcus eine Fixirung der römischen Tradition. Welche wunderliche Vorstellung muß man vom Lucasev. haben, wenn man dasselbe auf die petrinische Tradition ine Antiochien zurückführen will. Der Prolog und der ganz

Charakter protestiren energisch gegen diese, fast möchte ich sagen naive Insinuation. Der wesentliche Unterschied in den Hauptpartien beweist ebenso eine anders geartete Quelle als die Uebereinstimmung im ersten Haupttheil die heutzutage kaum mehr ernstlich bestrittene Bekanntschaft mit dem zweiten Evangelium fordert. Da zudem der h. Paulus nicht Augenzeuge war, so genügt hier auch ein weiterer Traditionsstrom allein nicht. Die Evangelisten, welche der Apostel erwähnt (Eph. 4, 11. 2. Tim. 4, 5) reichen ebenso wenig aus, wenn Timotheus als solcher angeredet wird. Würde man statt allgemeiner Redensarten genaue Vergleichungen anstellen, so würde z. B. Lc. 3—4, 30 eine ebenso unverkennbare Abhängigkeit von Matthäus, als Lc. 4, 31—6, 19 eine solche von Marcus ergeben. Die eigenthümliche Behandlung der Jüngerberufungen und ihre Consequenzen für die Erzählung der ersten Wunder könnten allein schon zu denken geben. Die Fassung und das Detail sind ohne das Marcusev. vielfach unverständlich.

Wetzel anerkennt diese Mängel der Traditionshypothese und sucht dieselben möglichst zu beseitigen. Die Ueberlieferung sei zwar die eigentliche und Hauptquelle, aber ein „gemeinsamer Erzählungstypus" sei das Falsche in der Traditionshypothese. Vielmehr habe den Hellenisten (Apg. 6, 1), welche als Ausländer der Belehrung über das Leben und Wirken Jesu am meisten bedürftig waren, ein Apostel im Unterschied von allen andern oder wenigstens im Vorzug vor den andern Unterricht in der evangelischen Geschichte ertheilt, und zwar in der ihnen geläufigen Sprache, der griechischen. Dieser Apostel war Matthäus, der als ehemaliger Zollbeamter ohne

Zweifel der griechischen Sprache mächtiger war als die andern Apostel. Die Leute kehrten zum Theil in die Diaspora zurück. Diese hatten ein Interesse, das, was der Apostel ihnen erzählte, sich recht fest einzuprägen, um es daheim auch ihren Bekannten erzählen und aus der Erinnerung zehren zu können. Daher ließen sie sich wichtige Stücke, namentlich Reden wiederholen. So wurde der Apostel nach und nach darauf geführt, die evangelische Geschichte mit seinen Zuhörern förmlich, wie heutzutage in einer Volksschule, einzuüben. Daher stereotypirte sich ihm allmählich der Ausdruck so, daß er zuletzt ganz unwillkürlich und ohne jede Absicht die gleichen Geschichten immer wieder mit nahezu den gleichen Worten erzählte. Er habe nicht wie ein Prediger oder Zeitungsredacteur Grund zu variiren gehabt, da er nicht nur in der Hauptsache immer wieder andere Zuhörer hatte, sondern auch seine Vorträge, sofern sie geschichtlicher, referirender Natur waren, durch die Stereotypie des Ausdrucks nur gewinnen konnten. Es bildete sich ihm auch mit der Zeit eine Auswahl von Stücken, welche er vortrug. Für alles wäre der Stoff zu reich und sein Gedächtniß zu schwach gewesen. Die Auswahl wurde immer bestimmter ohne jemals zu einer sklavischen zu werden. Sein Urtheil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Stücke mochte sich in einzelnen Punkten ändern, auch mochte er hier und da etwas einfach übersehen oder mochte etwas anderes wieder aufgefrischt werden. Wie der Ausdruck und die Auswahl so stereotypirte sich ihm allmählich auch die Reihenfolge, in welcher er die Erzählungen vortrug. Eigentlich wollte er chronologisch erzählen und im allgemeinen that er es auch. Aber bis-

weilen mußte er versucht sein, die Zeitordnung mit der Sachordnung zu vertauschen. Die Geschichten und Reden, welche er nicht mehr sicher bestimmen konnte, schaltete er da ein, wo sie ihrem Inhalte nach hinzupassen schienen. „So bildete sich ihm allmählich eine Ordnung, die weder reine Zeit und noch viel weniger reine Sachordnung war, sondern aus beiden gemischt, und auch diese gemischte Ordnung fixirte sich ihm allmählich so, daß nur noch unbedeutende Abweichungen vorkamen." (S. 145.) Die Zuhörer prägten sich das Vorgetragene genau ein, ja lernten manches auswendig. Manche machten wohl auch während des Vortrags kurze Notizen. Auf Grund derselben und ihres Gedächtnisses arbeiteten mehrere von den Zuhörern des Matthäus später und zwar völlig unabhängig von einander und ohne Einmischung dogmatischer Tendenzen die Lebensgeschichte Jesu aus. Von diesen Schriften sind viele — die *πολλοί* des Lucas — später verloren gegangen, drei dagegen haben sich erhalten, dies sind unsere Synoptiker. „Die synoptischen Evangelien sind somit im wesentlichen nichts anderes als die von seinen Schülern herausgegebenen Vorträge des Matthäus." Im wesentlichen, denn schon das Proömium des Lucas beweise, daß derselbe nicht bloß aus einer Quelle geschöpft habe. Der Grundgedanke dieser Hypothese sei schon bei Grau und Gieseler zu finden, aber beide verderben sich dadurch den Gedanken, daß sie die durch den einen Mann formulirte Tradition für alle Apostel, ja für die ganze Kirche maßgebend sein lassen. Dagegen sei eine doppelte Tradition zu unterscheiden, eine allgemeine, mehr zufällige, stark differirende, ohne Ordnung und Verbindung, und eine besondere,

durch Matthäus vermittelte, weniger differirende, an welcher nur die Schüler dieses Apostels Antheil hatten.

Wir wollen nun nicht fragen, warum der hebräisch schreibende Matthäus allein als Evangelist aufgestellt wird, obwohl Petrus in Jerusalem die Hauptrolle spielt und in unleugbarer Beziehung zum Marcusev. steht, auch wollen wir die Unwahrscheinlichkeit des griechischen Unterrichts zu jener Zeit in Jerusalem nicht betonen, wir beschränken uns nach dem Vorhergehenden auf die Bemerkung, daß auch diese modificirte Traditionshypothese ihrem Zwecke nicht genügt, ja formell noch unwahrscheinlicher ist als die gewöhnliche. Die Abweichungen im Inhalt und in der Form sind fast durchgehends nicht so zufälliger Art, daß sie aus verschiedenen Referaten über dieselben Vorträge erklärt werden können. Wenn auch Matthäus in seinen Vorträgen variirte, so konnte er, falls er der Voraussetzung nach nur den Stoff aus dem Leben Jesu möglichst treu wiederholen wollte, unmöglich dieselben Erzählungen in so verschiedener Form vortragen, daß die Relation einen wesentlich anderen Charakter erhielt. Noch größer wäre der Zufall, wenn sich durch bloße Sammlung in den einzelnen Evangelien gerade lauter solche Erzählungen zusammengefunden hätten, welche einen gemeinsamen Charakter an sich tragen. Diese Eigenthümlichkeit tritt aber ganz handgreiflich im ersten und dritten Evangelium zu Tage. Auch das zweite Evangelium ist nicht unberührt davon. Jedenfalls muß der Autor seinen Stoff selbständig behandelt und verarbeitet haben. Einen Zweck gibt ja Lucas speziell an. Es läge auch kein plausibler Grund dafür vor, warum der Referent, welcher das zweite Evangelium geschrieben haben soll, aus den

Vorträgen des Matthäus die schönen Reden alle ausgelassen hätte, oder warum Lucas den Abschnitt Mc. 6, 45—8, 28 übergangen hat. Die Erklärung Wetzels ist zwar besser als die Erklärung Hugs, der dem Lucas ein defectes Exemplar des Marcusev. zur Vorlage gab, aber sie bleibt ohne Annahme einer Tendenz doch unbefriedigend. Der Zufall spielt eine viel zu bedeutende Rolle. Kurz es gelingt auch auf diesem Wege nicht, die nicht gedächtnißmäßigen, sondern charakteristischen Abweichungen der Evangelien begreiflich zu machen. Die Uebereinstimmung ist zwar besser erklärt als bei der gewöhnlichen Traditionshypothese, doch gilt dies mehr von dem äußeren Zusammenhang und der Anordnung, während der eigentliche Charakter nicht zu seinem Recht kommt. Denn drei Schriften, welche möglichst genau nach den Vorträgen des Matthäus geschrieben worden wären, müßten durchaus ein judenchristliches Gepräge an sich tragen, wie ihn auch das erste Evangelium aufweist; ja mehr als dieses, denn auch im ersten Evangelium geht der judenchristliche Charakter in einen antijüdischen über. Da haben die Väter, deren Nachrichten Wetzel, wie oben bemerkt, fast ganz verwerfen muß, doch unsere Evangelien besser gekannt. Dürfen sie nicht unbesehen für die Traditionshypothese angerufen werden, so müssen sie um so mehr gegen diese Traditionshypothese als schwerwiegende historische Instanz angeführt werden.

Aber steht es denn mit der Benützungshypothese besser? Ist sie nicht ebenso wenig, ja noch weniger im Stande, die Abweichungen zu erklären? Allerdings, wenn man sie zuvor carrikirt und preßt, so ist sie leicht ad absurdum zu führen. Freilich „wenn man annimmt,

daß unsere Evangelisten sich abgeschrieben haben, so ist es absolut unmöglich, eine plausible Antwort auf diese Frage zu geben. In der That, sich einzubilden, daß ihr kritischer Geist gewisse Berichte entfernt habe, um dafür andere besser beglaubigte einzuführen, d. h. nicht nur den Charakter der naiven Einfalt, welcher das apostolische Zeitalter auszeichnete, verkennen, sondern überhaupt vergessen, daß ein solcher Geist unabhängiger Kritik absolut unverträglich ist mit der Knechtschaft des Kopisten, welche man andererseits voraussetzt" (Camus 1, 30). Aber muß man denn dies annehmen? Der Verf. kennt weder die Geschichte der Benützungs- noch die Geschichte der Traditionshypothese, sondern geht nur von ihren Extremen aus. Wenn man über die Schwierigkeiten leichten Fußes hinweggeht, so ist die Traditionshypothese zur Beruhigung gegen unbequeme Kritik ungemein angenehm, aber damit ist die synoptische Frage nicht gelöst. Es ist doch selbstverständlich, daß auch der Vertreter der Benützungshypothese nicht auf dem schroffen Standpunkt des h. Augustinus und seiner Pedisequi stehen bleiben darf, sondern die Tradition zu berücksichtigen hat. Man darf nicht unsere Evangelisten zu modernen Historiographen machen, welche ihre Quellen aufschlagen, nach der größeren oder geringeren Glaubwürdigkeit untersuchen und das kritisch Gesichtete zu Papier bringen. Die Evangelisten lebten mitten in der Ueberlieferung und kannten diese Quellenkritik gar nicht. Mir hat sogar diese Mittelstellung den Vorwurf eingetragen, daß ich oft den Schein erwecke, als ob ich die Traditionshypothese voraussetze. Aber es führt gar keine andere Hypothese zum Ziele. Jedem Evangelisten

stand ein reiches Material mündlicher Ueberlieferungen zu Gebote. Die einen waren selbst Augenzeugen, die andern hatten mit den Aposteln verkehrt und in Palästina Nachforschungen angestellt. Daraus folgt, daß sie zu Abweichungen hinlänglich autorisirt waren, wenn sie dazu ein besonderes Motiv hatten. Ohne ein solches hätten sie aber gar kein neues Evangelium zu schreiben gebraucht. Eine sklavische Abhängigkeit ist weder bei der Traditions- noch bei der Benützungshypothese anzunehmen. Fand aber eine freie Benützung statt auf Grund der eigenen Kenntniß zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, so ist ebenso die Uebereinstimmung im Großen und Ganzen als die durchgehende prinzipielle wie die mehr zufällige Abweichung erklärt. Wenn man bedenkt, daß unsere Schriftsteller selbst das alte Testament, welches längst eine feste und abgeschlossene Form erhalten und als Gottes Wort verehrt wurde, ganz frei nach dem einen oder anderen oder nach beiden Texten benützten, sich Erweiterungen, Abänderungen, Verkürzungen erlaubten, je nachdem es ihr Zweck erheischte, gedächtnißmäßig citirten, ohne sich um den genauen Wortlaut oder gar um den Zusammenhang zu bekümmern, so wird man sich doch nicht wundern, wenn sie von den Schriften ihrer Vorgänger einen ähnlichen Gebrauch machten, da ihnen noch die lebendige Erinnerung und das reiche Material der Ueberlieferung zu Gebote standen. Sie standen denselben gleich berechtigt gegenüber, wußten, daß die ganze Entwicklung noch im Flusse begriffen war, wie hätten sie also nicht den Grundsatz anwenden sollen: der Buchstabe tödtet, der Geist ist es der lebendig macht? Haben sie das alte Testament so frei benützt, so ist es

eben eine ganz falsche Annahme, wenn man der Benützungshypothese unterschiebt, sie stelle die Evangelisten als Kopisten dar, welche die Schriften vor sich aufgeschlagen hatten und aus zwei oder mehreren Büchern ein weiteres fabricirten. So wenig sie immer das alte Testament vor sich liegen hatten, obwohl sie es gut kannten, so wenig hatten sie „immer ihre Vorlage vor Augen" (Knabenb. S. 197), noch brauchten sie umgekehrt dieselben „geradezu auswendig gekannt haben" (Beyschl. S. 600). Die „unwillkürlichen, zufälligen Auslassungen" neben den absichtlichen „Aenderungen und Kürzungen" (Jacobsen, Untersuchungen über die synoptischen Evangelien. Berlin 1883 S. 14) nehmen sich recht eigenthümlich aus, wenn nur das Bestreben vorhanden war, anderweitiges Material unterzubringen. Diese rein äußerliche Auffassung steht allerdings im Widerspruch mit dem Geiste des apostolischen Zeitalters und dient nur dazu, die Benützungshypothese zu discreditiren. Muß er aber trotzdem eine Benützung annehmen, „bei der nicht in sklavischer Abhängigkeit Wort für Wort entlehnt, sondern oft nur ein schneller Blick in die Vorlage geworfen wird" (S. 19), um vermeintliche Mißverständnisse und Abweichungen zu erklären, so zeigt er nur, daß weder die Benützungs- noch die Traditionshypothese ohne Anerkennung der Selbständigkeit der Verf. gegenüber von schriftlichen und mündlichen Quellen das synoptische Räthsel zu lösen vermag (vgl. S. 21 ff.). Die semitische Gewohnheit, die Quellen wörtlich zu excerpiren, kann hiefür gar nicht angeführt werden, weil sie bloß für solche gelten konnte, welche keine weiteren Quellen und keine höhere Autorität hatten. Daraus folgt aber auch, daß

der Spätere nicht in allem genauer, klarer, deutlicher erzählen mußte. Man wird also ohne Anstand bald bei dem einen bald bei dem anderen eine bessere Ordnung, einen genaueren Zusammenhang, einen correcteren Ausdruck finden, ohne an der Benützungshypothese irre werden zu müssen. Wenn Knabenbauer meint, „die Traditionshypothese ist principiell einer solchen Notenverlesung überhoben“ (S. 197), so kann dies nur so gemeint sein, daß die Schriftsteller als solche nicht davon getroffen werden, denn sachlich bleibt das Verhältniß ganz gleich. Die einzelnen Evangelien müssen so prädicirt werden, weil sie einmal so beschaffen sind. Schließlich kommt die Schuld oder das Verdienst doch wieder auf die Rechnung der Evangelisten, denn daß diese nicht blindlings den Traditionsstoff fixirten, ist eine durch die Beschaffenheit unserer Evangelien so energisch geforderte Voraussetzung, daß sie heutzutage kaum mehr ein Exeget im Ernst in Zweifel zu ziehen wagt. Der Prolog des Lucas genügt allein, um alle gegentheiligen Behauptungen hinfällig zu machen. Man mag in manchen Partien der synoptischen Evangelien den Charakter eines Aggregats finden, für das Ganze ist dies unmöglich. Sie bilden nicht einen streng abgemessenen Organismus wie das vierte Evangelium, aber sie haben einen bestimmten Zusammenhang, eine Anordnung, einen Zweck, der nicht aus der Tradition zu erklären ist. Die Traditionshypothese braucht keine Notenverlesung vorzunehmen, aber sie muß dann zugeben, daß es der Evangelist nicht besser gewußt hat. Sie macht den Charakter der Evangelien um nichts besser, sondern überläßt es dem Zufall, daß der eine gerade diesen der andere jenen Ausdruck hat.

Denn schwerlich wird sie sich hiefür auf die Leitung des h. Geistes berufen, sonst müßten wir mit dem h. Augustinus das viergestaltige Evangelium dagegen geltend machen. Wenn Matthäus und Marcus die Verklärung sechs Tage nach den vorhergehenden Ereignissen ansetzt und Lucas ungefähr 8 Tage, so ist dies ein Beweis dafür, daß solche Zahlenangaben einfach der Erinnerung oder Tradition entnommen sind. Wenn aber Lucas die genaue Zahl seiner Vorgänger kannte, warum vertauschte er dieselbe mit der ungenauen? Diese Frage wäre für die Benützungshypothese schwer zu beantworten, wenn sie annehmen müßte, daß Lucas sklavisch von seinen Quellen abhängig war. Dem ist aber, wie schon bemerkt wurde, nicht so. Ergaben ihm seine eigene Nachforschungen nicht ebenso sicher die Sechszahl, sondern eine zwischen 6—8 schwankende Zahl, so konnte er trotz seiner Vorgänger unbedenklich „ungefähr" 8 Tage schreiben. Dies that er aber um so lieber, da er in Zahlenangaben, welche ihm nicht unbedingt sicher stehen, sich gern der ungefähren Bestimmung bedient. Augustinus sagt: habent enim istum morem Scripturae, ut a parte totum ponant, maxime in temporibus sicut de octo illis diebus, post quos eum dicunt abscendisse in montem, quorum medium intuentes Matthaeus et Marcus dixerunt, Post dies sex. Dies müssen diejenigen um so mehr zugeben, welche in Lucas den Historiographen *κατ' ἐξοχήν* erkennen wollen. Denn entweder hat Lucas dann in allem eine historisch-chronologische Anordnung oder es war ihm nicht möglich, eine solche herzustellen. Ist das Erstere der Fall, so müssen wir uns im Zweifelsfall immer für ihn entscheiden und es läßt sich für Matthäus und

Marcus von einer Notenverlesung kaum absehen, ist aber das andere der Fall, so ist zugegeben, daß es sich überhaupt bloß um eine sehr relative historiographische Absicht handeln kann. Man wird dann weder das *καθεξῆς* pressen noch unsere Anschauungen von Geschichtsschreibung in das Alterthum übertragen. Bei keinem der Synoptiker wird man eine reine chronologische Ordnung suchen dürfen. Damit ist aber ein Haupthinderniß für die Benützungshypothese beseitigt. Wetzel, welcher alle besonderen „Pläne" verwirft und die chronologische Absicht voraussetzt, bemerkt gar, Marcus habe die beste Ordnung, weil er sich von Anfang an Notizen gemacht, der erste Evangelist erst von 14, 12 an, beim dritten Evangelisten aber gehen die Umstellungen durch das ganze Evangelium hindurch, weil er sich keine Notizen gemacht habe. „Und wer sieht nicht ein, daß gerade die Ordnung trotz *καθεξῆς* das Mangelhafteste im Lucas ist?" (S. 137.) Ich habe zu Lc. 8, 24 bemerkt, daß eine Vergleichung des *ἐπιστάτα* mit *κύριε* Mt. 8, 25 und *διδάσκαλε* Mc. 4, 38 die verschiedene Auffassung der Synoptiker zeige [1]). Knabenbauer verweist dagegen auf *κύριε* 9, 54. 10, 17. 11, 1. 12, 41. 22, 33. 38. 49 und *διδάσκαλε* 21, 7, aber er gibt keine Erklärung dafür, warum *ἐπιστάτα* nur bei Lucas (sechs Mal) vorkommt und warum gerade in den parallelen Stellen das *κύριε* vermieden ist. Das *διδάσκαλε* 21, 7 = Mc. 13, 1, während Matthäus die Anrede ausläßt, begreift sich ja

1) In den Studien aus Württemberg 1883 S. 59 f. macht Dr. Nestle gleichfalls darauf aufmerksam, ohne aber eine Lösung zu geben. Aberle's und meine Versuche scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein.

leicht aus der Bitte nach Belehrung, welche durch τινῶν λεγόντων und den ganzen Charakter extra nahe gelegt wird. Aus der Tradition läßt sich für diesen Gebrauch gerade an den genannten Stellen kein Grund anführen. Daher bleibt die Gewohnheit oder Absicht des Evangelisten, die Autorität des Meisters hervorzuheben, immer noch die beste Erklärung und diese paßt für die paulinischen Kreise, in welchen der κύριος schon längst im Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins stand, besonders gut. Die Vermeidung des κύριε an weniger bedeutenden Stellen war aber dadurch nicht gefordert.

Da es uns nur um eine aphorismenartige Darstellung zu thun war, so wollen wir auf weiteres Detail nicht eingehen. Es geht aus dem Gesagten hervor, daß die Benützungshypothese trotz aller Einwände noch immer die brauchbarste ist. Die Traditionshypothese verzichtet im Grunde genommen auf eine Erklärung. Sie zieht sich immer auf den Satz zurück, daß es eben in der Predigt, im Unterricht, in der Katechese so vorgetragen wurde. Das Warum? bleibt unbeantwortet. Räumt man aber den Evangelisten gegenüber ihren mündlichen und schriftlichen Quellen eine gewisse Selbständigkeit ein und berücksichtigt man die Verhältnisse, unter welchen sie schrieben, und die Zwecke, welche sie verfolgten, so wird man wenigstens in den Hauptpunkten eine befriedigende Erklärung zu geben im Stande sein, wenn auch in vielen Einzelnheiten der subjectiven Auffassung noch ein größerer Spielraum bleibt.

3.

Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus

auf ihrem Inhalt und Ursprung untersucht von

Dr. theol. **Franz Klasen,**
Stadtpfarrprediger bei St. Ludwig in München.

Beitrag zur Dogmengeschichte.

I. Bisherige Beurtheilungen der Commentare.

Die Beurtheilung des Pelagianismus in der Dogmengeschichte basirt zum guten Theile auf den pelagianischen Commentaren zu den Briefen des hl. Paulus, die seit Erasmus den Werken des hl. Hieronymus angehängt sind [1]). Es sind dreizehn Briefe commentirt — der Hebräerbrief ist nicht darunter — vielleicht, so vermuthet man, weil der Commentator den Hebräerbrief

1) Sie finden sich auch in der Antwerpener Ausgabe des hl. Augustinus Bd. 12. — In der Basler Ausgabe des hl. Hieronymus stehen sie Bd. 9; bei Marianus Victurius Bd. 5; bei Vallarsi Bd. 11.

noch nicht in seinem Canon hatte [1]). Als Verfasser dieser Arbeit wird gegenwärtig Pelagius angenommen, jener

1) Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premières siècles. Venise 1732 tom. 13, p. 568: »L'épître aux Hebreux n'y est pas, ce qui en peut marquer l'antiquité.« Vgl. auch Walch, Ketzergeschichte Bd. 4 S. 547 nach Lardner, credibility of S. H. part. II vol. II p. 49. — Sonderbar bleibt das Fehlen des Hebräerbriefes in einem pelagianistischen Commentare aber doch. Denn nicht nur, daß die Pelagianer sich fortwährend gern auf die Griechen beriefen (cf. Aug. de gestis Pel. n. 25, contr. Jul. 1, 13 sqq.; Vossius, hist. Pelag. lib. I c. 3; Wörter, der Pelagianismus S. 121 f. 155 f., Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus Bd. 1 S. 36 und 324; Klasen, die innere Entwicklung des Pelagianismus S. 3 und 31; Jacobi, die Lehre des Pelagius an mehreren Stellen, und Andere) wo der Hebräerbrief allgemein für canonisch galt, im Streite zwischen den Pelagianern und Augustin werden hüben wie drüben Beweismittel aus dem Hebräerbriefe hergeholt. Julian gebraucht denselben gegen Augustin op. imp. lib. 3, n. 87 sqq., und Augustin argumentirt gegen die Pelagianer aus demselben: de peccat. meritis 1, 50; 2, 39, 50, 51; 3, 1. op. imp. 3, 67. Wo Augustin im Streite mit den Pelagianern das Buch der Weisheit gebraucht, bemerkt er, daß nicht Alle diesem Buche die Canonicität vindiziren; von dem Hebräerbriefe, den er öfters gebraucht, macht er eine solche Bemerkung nicht; im Gegentheile, er sagt sogar de peccat. merit. 1. 50; 2, 39: daß die Pelagianer diesen Brief für ihre Lehre schon früh ausnützten. Und Mercator in seinem commonit. II super nomine Calestii erzählt ganz allgemein, daß Pelagius Erklärungen zu den Briefen Pauli verfaßt habe, ohne daß er erwähnt, der Hebräerbrief sei ausgenommen. Geradeso Augustin de peccat. merit. 3, 1. Wäre letzterer aber von den Erklärungen des Pelagius wirklich ausgeschlossen gewesen, so würde man von Mercator als einem Schüler des Hieronymus eine diesbezügliche Bemerkung mit Recht erwarten. Daß in einem pelagianistischen Commentare der Hebräerbrief fehlt, ist hiernach auffallend; daß er in den Erklärungen des Pelagius selbst nicht gefehlt hat, dünkt uns wahrscheinlich; und sicher ist endlich, daß speciell unser Commentator den Hebräerbrief für canonisch gehalten

Mönch aus Brittanien, welcher dem Pelagianismus seinen Namen gegeben hat. Warum? Weil wir wissen, daß Pelagius die Briefe des hl. Paulus commentirt hat [1]), und weil die hier in Frage stehenden Commentare ein ausgesprochen pelagianistisches Gepräge haben; ja, weil man sogar einige Stellen, die uns aus des Pelagius Arbeit überliefert sind, in unseren Commentaren wiederzufinden meint. Hat etwa außer Pelagius kein Pelagianer eine Exegese zu den Briefen Pauli verfaßt? Wir wissen nur, daß im Pelagianismus naturgemäß die Lehre des hl. Paulus vorzüglich erörtert wurde, daß Julian von Eclanum ein eigenes Buch über das fünfte Capitel des Römerbriefes geschrieben hat [2]) — daß aber außer dem Commentare, den brevissimae expositiones, wie Augustin [3]) sie nennt, des Pelagius noch eine expresse Erklärung der paulinischen Briefe im Pelagianismus erstanden sei, ist uns nicht berichtet worden. Man darf indeß nicht vergessen, daß bestimmte Nachrichten über die literarische Thätigkeit der Pelagianer sich überhaupt fast auf Pelagius, Cälestius und Julian beschränken, und daß wir nicht einmal die Schriften dieser Männer alle mit Namen kennen [4]). Im Allgemeinen zwar wissen wir wohl, daß sich im Pelagianismus eine rege litera-

hat, da er ihn öfters ganz coordinirt mit anderen Briefen des hl. Paulus citirt, vgl. zu Röm. 1, 17: sicut et ipse ad Hebraeos perhibens docet, vgl. ferner p. 869 f. 870 d. f. 860 e. 955 f. Auch den lib. Sap. hat er im Canon: vgl. zu Röm. 1, 19: secundum Sapientiae librum etc.

1) Aug. de peccat. merit. et remiss. 3, 1.

2) cf. Aug. op. imp. 2, 16.

3) Aug. de pecc. merit. l. c.

4) Vgl. unsere Schrift über die innere Entwicklung des Pelagianismus, S. 34—78.

rische Thätigkeit entwickelte, es werden uns einzelne Werke des Pelagianers Annianus [1]) noch genannt, wir erfahren, daß die Schüler des Pelagius sehr rührig waren im Abschreiben der Arbeiten des Meisters [2]), ja man hat ihnen sogar die formelle Ausarbeitung der unter dem Namen des Pelagius gehenden Schriften einräumen wollen [3]); auch der Ambrosiaster sollte ein Pelagianer sein und die bei Ambrosius sich findenden Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus einen Pelagianer zum Verfasser haben [4]);

1) Er schrieb gegen des Hieronymus Brief ad Ctesiphontem; vgl. epist. Hieronymi inter Augustinianas 202; ferner übersetzte er des hl. Chrysostomus Homilie ad Neophytos, desselben Kirchenvaters 7 Homilien de laudibus Pauli apostoli und 8 aus ebendesselben Homilien ad Matthaeum. Vgl. hierüber Noris, hist. Pel. lib. 1 c. 19 und die annotatio des Berti zu diesem Capitel. Bruchstücke aus den Einleitungen zu diesen Uebersetzungen sind zusammengestellt von den Maurinern in append. ad tom. X op. Aug. p. 83 sq.

2) cf. Hieronym. in dial. 3 adv. Pelag. Augustin spricht auch wiederholt die Vermuthung aus, es möchte vielleicht die eine oder andere Schrift, welche unter dem Namen des Pelagius ging, einen seiner Schüler zum Verfasser haben. cf. de gestis Pelag. n. 16. 19. 65.

3) cf. Orosius in apologia de lib. arb. Er sagt, Pelagius sei weder von Natur talentirt, noch mit Glücksgütern so gesegnet gewesen, daß er sich habe eine tüchtige Bildung aneignen können. Auch der Dolmetsch bei dem Verhöre in Diospolis sei sein armiger gewesen, der zwar selbst nicht gekämpft, aber dem Pelagius alle Waffen in Bereitschaft gehalten habe. Unter diesem armiger will man wiederum den Annianus verstehn, so daß man annehmen müßte, dieser sei die eigentliche Seele des Pelagianismus gewesen. Vgl. Noris l. c. — Dem entgegen lobt Hieronymus die Fähigkeit des Pelagius. cf. dial. tert. adv. Pel. Er vindicirt den Schülern des Pelagius nur das Abschreiben und sagt von Pelagius: quis ille tanti erit ingenii, ut leporem sermonis tui possit imitari. Wir ziehen die Charakteristik des Hieronymus, mit welcher auch Augustinus übereinstimmt, vor.

4) cf. Langen, de commentariorum in epp. Paulinas, qui Ambrosii et quaestionum biblic., quae Augustini nomine ferun-

drei Bücher de divitiis; de malis doctoribus, de operibus fidei et de judicio futuro und de castitate sollen einem Pelagianer zugeschrieben werden[1]). — Andeutungen über literarische Rührigkeit der Pelagianer genug. Ueber die Allgemeinheit kommen zwar diese Nachrichten nicht hinaus: sie lassen aber doch die Annahme offen, daß möglicherweise auch ein anderer Pelagianer, als Pelagius selbst die Commentare zum hl. Paulus verfaßt hätte.

Wir wollen nun die Wandlungen, welche das Urtheil über unseren Commentar bisher erlebt hat, zunächst in einem historischen Ueberblicke vorlegen, um sodann an eine kritische Untersuchung über den Inhalt der Arbeit heranzutreten. Damit wird sich die Frage nach dem Verfasser klären und die gewöhnliche Beurtheilung des Pelagianismus wiederum wesentlich geändert werden

tur, scriptore. Bonnae 1880. Hefele, Freiburger Kirchenlexicon 2 Aufl. Bd. 1. Tit. Ambrosiaster. Garnier, Marii Mercat. opera. Paris 1673 p. 162 sqq. Auch einen Semipelagianer hat man in dem Verfasser vermuthet. Langen schließt aber auf einen vorpelagianistischen Ursprung des Buches gerade daraus, daß gar kein Pelagianismus darin enthalten sei.

1) Diese Bücher sind mehrfach edirt worden unter dem Namen des Papstes Sixtus III. So z. B. zu Antwerpen im J. 1575, zu Rom 1573. Fabricius bibl. mediae aetatis sagt darüber: Libros tres Pelagiani huic Sixto supposuerunt, de Divitiis, de malis Doctoribus et operibus fidei, et de judicio futuro; de castitate: qui Pelagianorum sententias propinant. Doletque Baronius ad annum 440 n. 6 haud pridem eadem opuscula sine diligentiori consideratione nomine Sixti Romani Pontificis esse cusa. Der Inhalt dieser Schriften ist eine extreme Mönchsmoral, die auch auf einige im Pelagianismus behandelte Fragen wohl Rücksicht nimmt, aber doch zum Theil in antipelagianistischem Sinne. Daß sie einen der Mönche aus der Zeit der Pelagianer zum Verfasser haben, ist wahrscheinlich; doch war der Verfasser kein Parteigänger des Pelagius.

müssen, wenn sich etwa herausstellen sollte, daß Pelagius der Verfasser dieser Commentare nicht sein kann.

Die ersten Nachrichten über dieselben finden wir bei Erasmus in dem Index zu den Werken des hl. Hieronymus und bei Bruno Amorbachius, der mit Basilius Amorbachius die Basler Ausgabe des hl. Hieronymus vom fünften Bande an besorgte. Erasmus reiht die Commentare unter die dem Hieronymus unterschobenen Werke ein, aber in die Abtheilung der docta, d. h. derjenigen, quae erudita nec indigna sunt lectu. Er beschreibt sie: Commentarii in epistolas Pauli, collecti a studioso quopiam non indocto, sed admixtis quibusdam alterius parum eruditi. Dazu habe ein anderer Unbekannter eine Vorrede geschrieben unter dem Namen des Hieronymus an Heliodor vehementer insulsam te infantem. Erasmus hält also diese Commentare im Großen und Ganzen für orthodox, ausgenommen vielleicht die fremden Zusätze. Den Verfasser aber sagt er, nicht zu kennen. Amorbachius erzählt, er habe von diesen Commentaren nur eine einzige und zwar sehr alte, in gothischen Buchstaben verfaßte Handschrift aufgefunden. Man habe sie durch Buchstabiren entziffern müssen, wie Kinder [1]); er nehme sie in die Werke des Hieronymus auf, weil Erasmus sie einmal im Index verzeichnet habe und weil es zu viele Menschen gäbe, die zu schreien anfingen, wenn man etwas aus Hieronymus, und sei es noch so falsch, weglassen wollte [2]). Jene alte

1) Vgl. die Einleitung zum 9. Bande des Hieronymus.

2) l. c. Ganz denselben Grund gibt Erasmus für die Aufnahme offenbar apocryphischer Schriften in die Werke des Hieronymus an. Vgl. die Einleitung des Erasmus zum ersten Bande. Amorbachius sagt: es habe eine Zeit gegeben, in welcher nichts

Handschrift trage den Namen des Hieronymus als Verfasser, auch die Glosse citire unter diesem Namen aus der Schrift, obwohl ein Blinder sehen könne, daß sie unmöglich von Hieronymus stamme [1]).

Daß der Inhalt der Commentare pelagianistisch sei, deutet weder Erasmus noch Amorbachius an. Diese Notiz finden wir zum ersten Male bei Marius Victurius [2]), der zunächst nach Erasmus den hl. Hieronymus edirte und der sagt: er glaube, der Commentar stamme von dem hl. Kirchenvater, sei aber von den Pelagianern verunstaltet worden: ni ea tantum quae orthodoxa non sunt ab haereticis potius sint adjecta. Diese Ansicht, daß wir es hier mit einem von pelagianistischer Lehrrichtung durchtränkten Elaborate zu thun haben, ist seitdem festgehalten worden.

Garnier bemerkt, daß man auch dem im 6. Jahrh. lebenden Bischofe von Adrumet, Primasius, die Autorschaft dieser Commentare zugeschrieben habe; doch ward diese Meinung bald wieder aufgegeben [3]). Sie hatte nur insofern einen Anhalt, als Primasius in seiner Erklärung der Briefe Pauli an manchen Stellen mit unserem Commentare übereinstimmt. Er hat wahrscheinlich, ohne

---

gegolten, als was unter der Flagge des Hieronymus gesegelt sei, geradeso wie zu seiner Zeit nur die Ansichten des Scotus und Thomas Geltung hätten. Darum habe man vor jedes Machwerk den Namen des Hieronymus gesetzt, und es sei schwer, dem Glauben an diese Autorschaft entgegenzutreten.

1) Quando enim sic ineptit Hieronymus, ut hic intrepres quisquis is d mum fuit, quando sic balbutit, ut hic frequentissime soloecissat. l. c.

2) Vgl. dessen Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus aus den Jahren 1565—72 in der Einleitung zu unserem Commentare im fünften Bde.

3) Garnerius in Marii Mercatoris opera p. 16 Parisiis 1673.

die Quelle zu nennen, manches aus unseren Commentaren abgeschrieben [1]), oder nach einer weniger wahrscheinlichen Meinung hätte unser Commentar manches aus Primasius entlehnt [2]). Auch der um die Mitte des 5. Jahrh. lebende Dichter Coelius Sedulius hat in seinen Werken unsere Commentare vielfach excerpirt, wie sie denn wiederholt fleißig ausgenützt wurden. Was alle diese Männer über die Commentare geurtheilt haben, wissen wir nicht; die ausgesprochen pelagianistischen Stellen sind von ihnen vermieden worden [3]).

Die Meinung des Victurius, nach welcher die Commentare nur hie und da von den Pelagianern seien mit Zusätzen versehen worden, wurde später ebenfalls verlassen: man schrieb wegen des einheitlichen Gedankenganges die ganze Arbeit e i n e m Verfasser zu und nannte als diesen theils den Pelagius selbst, theils einen homo

---

1) So die Benedictiner zu Aug. tom. X praef. c. 2.

2) So Usserus, bibl. theol. M. S.

3) cf. Vossius hist. Pel. lib. 1 c. 33 Eos (sc. commentarios) refectis et mutatis, quae Pelagium saperent, Sedulius, Primasius, Haimo et Rupertus ita sequuntur, ut fere non tam scriptores sint quam exscriptores. Vgl. auch Garnerius l. c. — Primasius selbst sagt, er habe jene Citate aus dem Werk sancti cujusdam viri entnommen. Da er nun im Uebrigen nur den hl. Augustin, Ambrosius u. Hieronymus als Quellen nenne, Augustin immer mit Namen eingeführt werde, Hieronymus aber nicht, so glaubt Garnier, l. c. p. 367 schließen zu dürfen, der sanctus quidam vir sei Hieronymus und daraus folge, daß schon zu des Primasius Zeiten neben Gelasius auch Hieronymus und zwar fide publica für den Verfasser gegolten habe. Dem hl. Ambrosius seien sie ja nie zugeschrieben. Die Mauriner dagegen sagen, daß Primasius den vierten Autor, den Verfasser unserer Commentare den sanctus vir, nicht mit Namen genannt. Wahrscheinlich kannte er ihn nicht! Garniers Ansicht ist unwahrscheinlich.

Pelagianus. Ersteres thut Bellarmin [1]); letzteres Voß der sich folgender Maßen äußert: Valde eo inclinat animus, ut putem eos ipsos esse Pelagii expositionum libros, qui commentariis Hieronymi in epistolas aliquot Paulinas subjungi vulgo solent [2]). Und wiederum: Pelagium istorum esse scholiorum scriptorem, verisimillimum videtur [3]). Doch fügt er am Schlusse bei: Interim de hoc nolumus cum quoquam ducere contentionis funem: dummodo si non Pelagii, saltem Pelagiani alicujus credantur. Und für diese seine Ansicht führt er außer Bellarmin noch eine lange Reihe von Autoren an.

Der Zweifel an der Autorschaft des Pelagius selbst verschwand indeß bald ganz, und Jansenius und Garnier streiten um die Palme, wer die Autorschaft des Pelagius zuerst bewiesen habe. Noris sagt, daß sie Jansenius citra dubium asseveravit [4]); Berti aber hält dafür: rem manifestam fecit Garnerius [5]). Vallarsi schreibt sogar, daß kein unterrichteter Mann die Urheberschaft des Pelagius mehr leugne [6]). In der That ist die An-

---

1) Bellarmin kommt auf unsern Commentar dreimal zu sprechen, nämlich: in catal. script. eccles. in observat. ad tom. VIII. op. Hieron; de verbo Dei c. 5; de amissione gratiae lib. 4.

2) Vossius l. c. lib. 1, c. 4, n. 3.

3) l. c. lib. 1, c. 33.

4) Noris, hist. Pel. lib. 1, c. 3, p. 28.

5) Berti adnotatio ad Noris. l. c. Vulgavit eosdem commentarios in appendice Augustiniana p. 317 Joannes Clericus, qui et de eis in praefatione praemisit: »Eos esse Pelagii dudum viris doctis suboluerat, remque manifestam fecit Garnerius dissert. 6, c. 2.« cf. Garn. l. c. p. 16 sqq. et p. 367 sqq.

6) Vallarsi in admonitione in comment. ad epp. S. Pauli; cf. S. Hieron. op. omn. tom. XI edit. Veron. 1742 p. 835.

sicht, daß Pelagius der Verfasser unserer Commentare gewesen, allgemein geworden, in der Gegenwart namentlich gilt sie für zweifellos. Du Pin [1]), Gretzer [2]), Fabricius [3]), auch P. Labbe [4]) u. A. hielten die Arbeit für identisch mit den von Pelagius verfaßten Annotationen zu den Briefen Pauli; und J. L. Jacobi basirt neuestens die Darlegung seiner „Lehre des Pelagius" zum allergrößten Theile auf unserem Commentare, indem er sagt: „gegenwärtig wird dieses alles dem Pelagius nicht mehr abgesprochen" [5]). Derselben Ansicht pflichten bei Wörter [6]), Alzog [7]) und Wiggers [8]), welch letzterer sich dafür auf Vallarsi beruft. Vallarsi selbst aber bemerkt, daß schon im dreizehnten Jahrhunderte der Diacon (oder nach Anderen der Presbyter) Johannes von Verona, der eine Geschichte schrieb über die

1) Du Pin, biblioth. des auteurs eccles. Paris 1686. tom. 3.

2) Gretzerus in defens. Bellarm. de verb. Dei, lib. 4 c. 5.

3) Fabricius l. c. verbo Pelagius. Pelagii illa esse non dubitandum videtur, licet a Cassiodoro vel alio quodam locis quibusdam interpolata: Hieronymo certe non magis tribuenda, quam Gelasio, Primasiove.

4) Phil. Labbaeus de script. ecclesiast. Paris 1660 tom. 1 p. 441 u. 796. Tillemont sagt davon: Le P. Labbe fait quelque difficulte de croire, qu'il soit le Pelage même: et néanmoins après avoir raporté ce qu'Aubertin dit pour le prouver, il se rend à son sentiment. l. c. p. 568.

5) J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius. Leipzig 1842 S. 3.

6) Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und einer Lehre. Freiburg 1866. S. 414, 417 und sonst.

7) Alzog, Patrologie 3 Aufl. S. 382. „Die commentarii in epistolas S. Pauli, mit Ausnahme des Hebräerbriefes, werden fast einstimmig dem Pelagius zugeschrieben."

8) Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg 1833 Bd. 1. S. 48 f.

Zeit von Julius Cäser bis zu Heinrich VII den Pelagius als Verfasser unserer Commentare genannt habe [1]).

Mit der allmäligen Entwicklung dieses Urtheiles hielt die Begründung desselben gleichen Schritt. Wo Bellarmin den Pelagius als Verfasser nennt [2]), führt er zur Begründung seines Urtheiles an, daß sich in unserem Commentare einige Sätze fänden, welche nach den Berichten des hl. Augustinus in den Annotationen des Pelagius gestanden wären. Genau genommen durfte er aber nur von einer jener Stellen sagen, daß Pelagius sie so erklärt habe, wie sie in unserem Commentare erklärt steht; nämlich von 1. Corr. 7, 14 „Geheiligt ist der ungläubige Mann in dem gläubigen Weibe und geheiligt ist das ungläubige Weib in dem gläubigen Manne; ansonst würden eure Kinder unrein sein, nun aber sind sie heilig." Die Erklärung dieser Stelle lautet beide Male dahin, daß der Mann durch sein Beispiel oft auch das ungläubige Weib zum Glauben bringe und umgekehrt; daß aber die Kinder oft dem besseren Theile der Eltern folgen [3]). Diese Interpretation ist echt pelagianistisch; jedoch durfte Bellarmin auf dieselbe kein allzu großes Gewicht legen, da sogar Augustinus sagt, daß

1) Vallarsi l. c. Diese Schrift ist unedirt geblieben. Vgl. darüber und über die Persönlichkeit des Johannes: Fabricius l. c.

2) Bellarmin, de verbo Dei lib. 4, c. 5.

3) Ueber die Erklärung des Pelagius berichtet uns nämlich Augustin mit den Worten: quod ait Apostolus aut sic est accipiendum quemadmodum et nos alibi et Pelagius cum eandem ad Corinthios epistolam tractaret, exposuit, quod exempla jam praecesserant, et virorum quos uxores, et feminarum quos mariti lucrifecerant Christo, et parvulorum ad quos faciendos Christianos voluntas Christiana etiam unius parentis evicerat;

auch er diese Erklärung des Apostels schon einmal gegeben habe [1]).

Bellarmin aber glaubt, daß ferner einige Stellen, die Augustin im ersten und fünften Capitel des lib. 3 de pecc. merit. aus des Pelagius Commentare mittheile, ein Beweis dafür seien, daß unsere Commentare von Pelagius stammen. Die Stellen lauten: I. Hi autem, qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: Si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest; quia similiter, immo et magis dicit per unum salvari, quam per unum ante perierunt. II. Deinde aiunt: Si baptismus mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint, debent hoc carere peccato: non enim potuerunt ad posteros transmittere, quod ipsi minime habuerunt. III. Illud quoque accedit, quia si anima non est ex traduce, sed sola caro ipsa tantum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur: injustum esse dicentes, ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portat alienum. Dicunt etiam, nulla

---

aut si.... de peccat. merit. lib. 3 n. 21. In unserem Commentare lautet die Erklärung zu 1. Cor. 7, 14 ganz ähnlich: Exemplum refert, quia saepe contigerit, ut lucrifieret vir per mulierem. Unde et beatus Petrus ait: Ut si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant: id est, cum viderint eas in melius commutatas, cognoscant omnes, Dei legem ita consuetudine inveterata potuisse mutari. Item ideo vir et uxor invicem sanctificantur: quia ex traditione Dei, sanctae sunt nuptiae.... Saepe contingeret, ut filii illos parentes, qui crediderant, sequerentur. Sub qua spe credi voluit, alterum salvari posse, tam liberorum exemplo, quam conjugis.

1) cf. lib. 1 de sermone Domini in monte c. 16. In

ratione concedi, ut Deus qui propria peccata remittit, imputet aliena [1]). Diese drei Stellen enthalten sehr wichtige Einwendungen gegen die Erbsünde: daß bei ihrer Annahme nämlich Adams Sünde mehr schade, als Christi Gerechtigkeit nütze; daß getaufte Eltern die Erbsünde nicht mehr fortpflanzen könnten, weil sie selbst keine mehr haben; und daß aus der Erbsünde der Generatianismus folge, auch könne Gott nicht fremde Sünden anrechnen, da er ja die eigenen verzeiht. Diese Sätze sind nie mehr aus dem Pelagianismus verschwunden; Augustin betont aber, daß Pelagius sie nicht ex persona sua, sondern als die Meinung Anderer in seinem Commentare mitgetheilt habe [2]). Diese Stellen fehlen indeß

---

jener späteren Erklärung dieser Stelle de peccat. merit. 3, 21 versteht Augustin unter der Heiligung entweder die Enthaltung während des von Moses vorgeschriebenen Reinigungsmonates (vgl. 2. Mos. 20, 14; 3. Mos. 18, 19; 20, 18. Ezech. 18, 6) oder irgend eine aspersio sanctificationis, quae ibi aperte posita non est, die aber aus der necessitudo der Gatten und Kinder entspringe. Diese Heiligung sei ohne Sacramente undenkbar.

1) Es sei hier bemerkt, daß Mercator in s. commonit. I. cap. 2 uns diese Stellen ebenfalls berichtet, jedoch in einer formell sehr abweichenden Form. Da Augustin sie sofort nach Empfang des Commentars abschrieb, so gebührt ihm gewiß der Vorrang in der Genauigkeit. Das wird weiter unten sich als wichtig herausstellen.

2) Dieses sagt Augustin überhaupt von allen Einwendungen, die im Commentare des Pelagius gegen die Erbsünde standen. Pelagius wollte für keine derselben seine Person verpflichten; es stand also kein Satz darin, der positiv die Erbsünde leugnete. Man vgl. Aug. de pecc. merit. 3, 4. Was aber damals (anfangs des 5. Jahrh.) von der pelagianistischen Partei überhaupt gegen die Erbsünde geltend gemacht wurde (Augustin sagt, es seien der motus animorum so viele, daß weder er noch sonst jemand alles beantworten könne!) war, soweit es Marcellinus schon in einzelnen

in unserem Commentare ganz und gar! Bellarmin kann also nur folgern: Pelagius machte Einwendungen gegen die Erbsünde, auch unser Commentar macht solche, obwohl nicht die aus Pelagius überlieferten, insofern besteht eine Aehnlichkeit. Aber ob auch eine Identität? Und warum sind dann die aus Pelagius überlieferten Einwände jetzt verschwunden? Gretzer nimmt an, sie seien später ausgelassen worden, was auch Voß nicht für unmöglich hielt [1]). Dupin [2]) und Jansenius [3])

Sätzen dem hl. Augustin mitgetheilt hatte, auch und zwar ex persona aliorum in dem Commentare des Pelagius enthalten. Das sagt Augustin ganz klar: Jam ceteris, quae Pelagius insinuat eos dicere, qui contra originale peccatum disputant, in illis duobus prolixi mei operis libris satis, quantum arbitror, dilucideque respondi. l. c. n. 4. Außer jenen Einwendungen hatte der Commentar aber noch obige drei, die Marcellinus nicht eingesendet hatte, die Augustin jetzt in einem eigenen Buche, dem lib. 3 de peccat. merit. besprach. Auch hievon betont, wie gesagt, der Heilige ebenfalls, daß Pelagius non ex propria intulisse persona, sed quid illi dicant qui eam (sc. peccati propaginem) non approbant intimasse. l. c. n. 5. cf. l. c. n. 6. Augustin sagt: credo quod vir ille tam egregie Christianus haec omnino non sentiat. Doch sei es möglich, daß Pelagius selbst dadurch in Aufregung gerathen und Lösung jener Einwürfe wünsche. Diese will Aug. geben, ibid. vgl. hiezu unsere Entwicklung des Pelag. S. 20 ff. — Man muß diese Nachricht, daß Pelagius alle Einwendungen gegen die Erbsünde ex aliorum persona in seinem Commentare angebracht habe, sich sehr einprägen, was leider nicht geschieht; sie ist für die Lösung unseres Themas außerordentlich wichtig. — Auch das folgt wohl aus diesen Bemerkungen, daß Marcellinus die dem Augustin eingesendeten Bemerken nicht aus den Commentaren des Pelagius genommen, sondern entweder aus den Schriften des Cälest, oder aus den allgemeinen motus animorum. Da einmal ein Stein ins Wasser geworfen war, zog er alsbald große Kreise.

1) Vossius l. c. p. 13.

2) Du Pin bibl. des aut. eccl. tom. 3 p. 426.

3) Jansenius hist. Pel. lib. 1 p. 35.

meinten, Pelagius könne sie bei einer späteren Ausgabe selbst ausgemerzt haben; Noris [1]) endlich will, daß diese Sätze durch den Pelagianer Cälestius hinzugeschrieben worden, daß sie also gar nicht Eigenthum des Pelagius gewesen und deshalb mit Recht ausgelassen seien.

So richtig nun auch die Voraussetzung des Noris ist, daß Cälest der eigentliche Urkämpfer gegen die Erbsünde war [2]), so ist doch weder seine noch der anderen

1) Noris hist. Pel. 1766 p. 28.

2) Vgl. Entwicklung S. 20 ff. Dazu möge als Beleg noch folgende Stelle aus Vincentius Lirinensis in commonitorio dienen: Quis ante prodigiosum discipulum ejus Caelestium reatu praevaricationis Adae, omne genus humanum negavit adstrictum. cf. Garnerius l. c. p. 17, ferner die Worte aus dem lib. Praedest. tangens Caelestium, qui contra traducem peccati primus scripsit. ibidem. Von unseren Recensenten war Prof. Scheeben der einzige, welcher unsere Ansicht, Pelagius hätte vor seiner Abreise aus Rom (410) die Erbsünde nicht positiv geleugnet, bestritt, ja sogar für „ganz ungegründet" ausgab. Unbegründeter, als daß unsere Ansicht ganz unbegründet sei, kann nach den gebrachten Belegen gar kein Vorhalt sein. Niedergeschrieben hat Pel. vor dem Jahre 414 die Leugnung der Erbsünde nie. Damals verfaßte er das Buch de natura und ich sagte in meiner ersten Schrift, daß hierin nach Augustins Bericht die Erbsünde geleugnet gewesen sei. Doch bemerke ich, daß auch dieses noch zu viel zugegeben war: denn während der Heilige bei allen anderen irrigen Sätzen betr. seines Gegners den Singular braucht: ait, dixit, inquit, gebraucht er bei dem Satze, in welchem die Erbsünde geleugnet wird, den Plural: inquiunt (de nat. et grat. n. 10), was sehr zu beachten ist. Also wiederum ein neuer Grund für mich. Die gegentheilige Ansicht kann von Gründen, die nicht selbst wieder Muthmaßungen sind, nur einen angeben nämlich die Worte Augustins de pecc. orig. n. 24: Sed et ibi hoc dicebat, ubi multis notissimus erat, et quid sentiret ac diceret, latere non poterat. Pelagius solle, ist damit gemeint, die Erbsünde in Rom auch mündlich schon vor 410 geleugnet haben: so sei nämlich im J. 417 dem Papst Zosimus von Zuhörern des

angeführten Autoren Lösung unserer Schwierigkeit genügend und haltbar.

Inzwischen wurde man aufmerksam auf eine Stelle aus des Senators Cassiodor berühmter Schrift de institutione divinarum literarum. Im achten Buche dieser Schrift fand man folgende Nachricht: In epistolas tredecim sancti Pauli annotationes conscriptas in ipso initio meae lectionis inveni, quae in cunctorum manibus ita celebres habebantur, ut eas a sancto Gelasio, Papa urbis Romae, doctissimi viri studio dicerent fuisse conscriptas. Quod solent facere, qui res vitiosas cupiunt gloriosi nominis auctoritate defendere. Sed nobis ex praecedentibus lectionibus diligenti retractatione patuerunt, subtilissimas quidem esse ac brevissimas, sed Pelagiani erroris venena illic esse seminata. Et ut procul a vobis fieret error haereticus primam epistolam ad Romanos, qua potui, curiositate purgavi: reliquas in chartaceo codice conscriptas, vobis emendandas reliqui: quod facile subjacebit, quando praecedenti exemplo audacior redditur sequentis imitatio [1]).

Cassiodor sagt, daß er einen Commentar zu dreizehn Briefen des hl. Paulus gefunden habe, daß dieser Commentar dem Papste Gelasius [2]) zugeschrieben werde,

---

Pelagius berichtet worden. Wäre das »hoc« nicht schon so allgemein, so würde uns eine solch beiläufige Bemerkung trotzdem nicht von allen Gegengründen wegziehen können. Weiteres unten.

1) Cassiodori opera omnia, edit. Migne. tom. post. p. 1119.

2) Um sie mit einem großen Namen zu decken, sagt Cassiodor, stellte man den Namen des Papstes Gelasius auf den Titel des Buches. Vossius bemerkt: würde der Autor wirklich Gelasius geheißen haben, so non Gelasii Papae erunt, sed vel Caesariensis, de quo Hieronymus in script. eccles. vel. potius Cyzicensi,

daß er aber voll von Pelagianismus sei, weswegen er, da die Arbeit viel Gutes enthalte, den Commentar zum Römerbriefe purgirt und seinen Schülern aufgetragen habe, nach diesem verbesserten Muster auch die andern zwölf Commentare zu purgiren. Ob dieses seine Jünger gethan haben, wissen wir nicht; Garnier nimmt es an, hat aber keinen Beweis dafür [1]). Was mit dem von Cassiodor verbesserten Commentare und mit der ganzen Arbeit weiterhin geschehen ist, darüber fehlt jede Nachricht. Seitdem man aber auf des Cassiodor Bemerkung aufmerksam geworden war, wurde alles andere Wichtige darin übersehen und nur die eine Notiz verwerthet, daß er den Commentar des Römerbriefes von dem Pelagianismus befreit habe. Wenn das der Fall ist, sagte man, so ist ja die Schwierigkeit gehoben, daß jene drei genannten Stellen aus des Pelagius Commentar heute fehlen: denn Cassiodor hat sie daraus entfernt. Seit Vallarsi und Garnier ist diese Erklärung für das Fehlen jener drei Stellen in unserem Commentare gang und gäbe.

Steht es denn nur fest, daß Cassiodor die Arbeit des Pelagius hatte? Garnier bemerkt, daß Cassiodor dieses selbst sage; das thut Cassiodor nicht; er sagt nur, daß die von ihm gemeinte Arbeit voll Pelagianismus sei (Pelagiani erroris venena illic esse seminata) aber er, der recht gut wußte, daß Pelagius die Briefe Pauli commentirt hatte, sagt nirgends, daß die von ihm gefundenen jene des Pelagius seien; er erwähnt der all-

---

cujus est historia de synodo Nicaena et liber de duabus in Christo naturis l. c. p. 96. Vgl. über letzteren Fabricius l. c. tom. 3.

1) Garnerius l. c. p. 17. 367.

gemeinen Annahme, daß Papst Gelasius sie geschrieben und hat so wenig die Autorschaft des Pelagius urgirt, daß, (vorausgesetzt, die von Cassiodor genannten Commentare wären nun andererseits identisch mit den von uns hier zu behandelnden), man später dieselben statt dem P. Gelasius dem hl. Hieronymus zugeschrieben hat.

Wenn die Annahme des Garnier und Vallarsi recht sein soll, so würde nothwendig folgen müssen, daß unsere Commentare und namentlich der Commentar zum Römerbriefe von Pelagianismus frei sei und daß er gewiß nicht noch einen ärgeren Pelagianismus enthält, als des Pelagius Arbeit ihn lehrte. Garnier ist nun in der That so weit gegangen, unsere Commentare wieder für orthodox zu erklären. Er wundere sich, sagt er a. a. O., wie man in ihnen den Pelagianismus gelehrt finde; er halte dafür, daß wir die von Cassiodor und seinen Schülern (!) purgirten (!!) Commentare des Pelagius besäßen. Nun hatte aber, wie bekannt, Pelagius nirgends ex persona sua die Erbsünde geleugnet, er hatte darüber nur die Einwendungen Anderer gebracht; in unserem Commentare steht indeß ein so grober Pelagianismus, daß es gleich heißt: wer die Erbsünde lehre, sei von Sinnen; insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum. Zu Röm. 7. Was sagt Garnier dazu? Er sagt: ein solcher Satz müßte wohl von den späteren Abschreibern wieder hineingesetzt sein. Ist das nicht ein Cirkelbeweis? Woher sollte der Abschreiber diese Stelle genommen haben? Wenn Pelagius überhaupt nicht wagte, ex persona sua die Erbsünde zu leugnen, sondern jene drei Einwendungen als die Meinung Anderer anführte, so darf man gewiß nicht

voraussetzen, daß er selbst in derselben Arbeit gesagt habe: insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum? Wenn so etwas in dem Commentare des Pelagius gestanden wäre, so hätte der Abschreiber ja einfach diese abschreiben können und nicht diejenigen des Cassiodor, die er dann wieder mit ursprünglichen Kraftstellen, ohne daß sie zum Ganzen paßten, gespickt hätte. Oder meint Garnier, daß der Abschreiber nicht aus dem ursprünglichen Commentare des Pelagius, sondern überhaupt aus irgend einem anderen pelagianistischen Werke (aliunde) jene Sätze hinzugefügt hätte? Dann muß er doch auch irgend einen Anhaltspunkt für diese Muthmaßung bringen. Doch er scheint der Ansicht zu sein, daß diese Stelle ursprünglich von Pelagius stamme, da er sagt: Cassiodor würde dieselben nicht so gründlich ausgemerzt haben, daß sie ein Abschreiber nicht lesen, und wieder einsetzen konnte. l. c. p. 17.

Richtiger urtheilen Tillemont und die Benedictiner, die in dem Vorfinden so deutlichen Pelagianismus ein Bedenken erblicken gegen die Annahme, daß unsere Commentare die von Cassiodor purgirten seien. Die Benedictiner schreiben: Multis adhuc locis dogmata Pelagiana exhibet, quae Cassiodoro praetermissa fuisse mirum videatur[1]). Diese Autoren halten unsere Commentare wohl für identisch mit jenem des Pelagius, lassen aber das Mittelglied Cassiodor hiebei fallen. Aber dann können sie keine Antwort geben auf die Frage, warum denn jene drei bekannten Stellen gegen die Erbsünde, die Pelagius ex sententia aliorum angeführt hatte, heute fehlen und

1) cf. praef. ad Aug. tom. X; c. 2. Tillemont l. c. p. 569.

wie ein so unzweifelhafter crasser Pelagianismus in dem Werke vertreten werden konnte, da doch Pelagius am allerwenigsten zu Beginn seiner Lehrthätigkeit die Erbsünde offen leugnen wollte. Andere aber — und zu diesen gehört Vossius — glauben das gerade Umgekehrte: daß unsere Commentare wohl die von Cassiodor genannten seien, nicht aber behaupten sie, daß sie auch identisch mit jenen des Pelagius seien: Non dubitantum igitur, quin istos potius ccmmentarios (sc. Hieronymo tributos) Cassiodorus intelligat.

Wenn wir nun den Vossius hier so verstehn dürfen, daß er nicht meint, wir besäßen die Commentare eines Pelagianers (alicujus Pelagiani) in der von Cassiodor und seinen Schülern verbesserten Form, sondern in der ursprünglichen, nicht verbesserten Form, so würden wir ihm zustimmen. Darnach müßte die Ausgabe des Cassiodor wieder verloren gegangen sein, und wir hätten ein unverfälschtes Original einer pelagianistischen Exegese der Briefe des hl. Paulus. Mit dieser Annahme sind die bisherigen Schwierigkeiten gelöst. Dann brauchen wir nicht zu erklären, wie es kommt, daß jene drei Sätze des Pelagius (non ex persona sua) fehlen: die Arbeit ist eben nicht jene des Pelagius; dann fällt es nicht auf, warum Cassiodor nicht den Pelagius als Verfasser nennt; dann kann freilich ein viel crasserer Pelagianismus darin gelehrt sein, als ihn Pelagius niedergeschrieben hatte; dann ist endlich die Nachricht des hl. Augustinus, daß Pelagius alle Einwendungen gegen die Erbsünde ex persona aliorum gemacht habe, was für keine Einwendung in unserem Commentare gilt, unverfänglich.

Die Autorschaft des Pelagius ist nun aber auch ganz bestimmt von Einigen geleugnet worden. P. Labbe bekannte sich nur zögernd zu der Urheberschaft des Pelagius, bequemte sich aber doch wieder der gegentheiligen Meinung Aubertins an [1]). Cotelier negirt durchaus, daß Pelagius der Verfasser sei, gibt aber zu, daß der Verfasser ein Pelagianer sei [2]). Basnage [3]), Cave [4]) und Usser [5]) leugnen ebenfalls bestimmt die Urheberschaft des Pelagius — zugleich aber auch den pelagianistischen Ursprung unserer Commentare überhaupt und geben dieselben aus für eine Mischung aus Hieronymus, Pelagius und Primasius. Fügen wir hier die Begründung Ussers mit den Worten Caves ein: „Daß die Commentare des Pelagius dieselben seien mit jenen, die unter dem Namen des Hieronymus gehen und in seinen Werken sich befinden, nehmen Vossius (?) und die allermeisten Gelehrten an. Eine andere Ansicht hat Usser in seiner Bibl. des M. A. mit mehreren Gründen vertreten: Von kurzen Anmerkungen, sagt er, zu den paulinischen Briefen gab es zu Zeiten des Cassiodor drei verschiedene Codices; drei gibt es auch gegenwärtig noch. Ueber die ersten vgl. Cassiodor divin. lit. c. 8. Aehnlich haben wir gegenwärtig (vgl. Haymon und Neuere) drei alte Codices unter dem Namen des Hieronymus, des Primasius und Sedulius. Der unter dem Namen des Hieronymus gehende wird von Einigen für den Codex

1) Vgl. oben.

2) Cotelier, patr. apost. tom. 1 p. 89.

3) Basnage, hist. de l'Eglise tom. II p. 659.

4) Cave, hist. litter. script. eccles. tom. I, p. 382.

5) Jacobi Usseri, biblioth. Theol. M. S.

des Häretikers Pelagius gehalten; von anderen für jenen, der einst unter dem Namen des Gelasius ging und von Cassiodor an erster Stelle erwähnt wird. Ich möchte jenen von Cassiodor erwähnten eher für den des Pelagius halten (derselbe trug, wie Aug. de gest. Pel. c. 16 bemerkt, nicht auf allen Exemplaren den Namen des Verfassers); denjenigen aber, den wir haben, für compilirt aus Pelagius, Hieronymus und Primasius von irgend einem Späteren und zwar so ohne alles Urtheil, daß er nicht bemerkt, wie er sich widersprechende Dogmen vermengt hat (pelagianische aus dem Häretiker und orthodoxe aus Hieronymus und Primasius). Daher lesen wir beim Römerbrief cap. 11, daß der Glaube durch Gottes Güte uns gegeben werde; und sonst sehr oft (sicherlich nirgends öfter bei irgend einem der Alten) daß wir durch die freie Gnade Gottes und durch den Glauben allein gerechtfertigt werden. Da dieses von der pelagianischen Lehre sehr weit abgeht, so ist das ein Beweis für den Irrthum jener, welche glauben, das ganze Werk dem Pelagius zuschreiben zu müssen. Das beweisen auch jene drei Stellen aus Pelagius, die Augustin lib. 3 de pecc. merit. et remiss. c. 2. 3. 5 anführt deutlich: denn keine von ihnen (quorum nihil) findet sich noch in unseren Codices. Die Stellen nämlich, welche Vossius hier anführt, gehören nicht hieher, wie eine Gegenüberstellung der von Augustin aus Pelagius nicht dem Sinne nach sondern wörtlich citirten Stellen offenbar macht. Dazu kommt, daß

des Pelagius Einleitungen und Argumente zu den Briefen von diesen Commentaren, die wir haben, sehr abweichen. Daß aber nichts destoweniger aus Pelagius hier mehreres untermischt ist, beweisen sowohl die durchweg mit unterlaufenden pelagianischen Dogmen (namentlich jenes zu Röm. 7: insaniunt qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum) [1]) als auch die oben aus Augustin de merit. et remiss. pecc. lib. 3 c. 12 und de gestis Pel. c. 16 und aus dem liber canonum Cottonianus vorgeführten Citate. Daß aber der größte Theil aus kurzen Anmerkungen des Hieronymus (die Cassiodor erwähnt) zusammengestellt ist, scheint sowohl der in den ältesten gothischen Exemplaren ihnen vorgesetzte Name als auch die Vorrede an Heliodor (worüber freilich jene scharfe Censur des Erasmus vorhanden ist) zu zeigen. „Eine Vorrede hatte, ich weiß nicht wer, an den Heliodor hinzugefügt unter dem Namen des Hieronymus; dieselbe ist sehr schwach und kindisch [2])." Auch Walafried Strabo citirt in der glossa ordinaria durchweg aus unserem Commentare unter dem Namen des Hieronymus; und einmal, wie es scheint, selbst Sedulius.

Unsere bisherigen Einwendungen gegen die Autor-

1) Von dieser so deutlich pelagianistischen Stelle nimmt Garnier an, sie sei von Cassiodor nicht so ausgestrichen worden, daß sie ein Abschreiber nicht habe wieder einsetzen können. l. c. p. 17.

2) Die Vorrede an Heliodor wird seit Erasmus fast allgemein für eine Fälschung gehalten. Aubertins' Ansicht dagegen, die Tillemont mittheilt, ging dahin, daß Heliodor wohl von Pelagius hätte eine Erklärung zu den Briefen Pauli begehren können (bevor nämlich Pelagius ein offenbarer Häretiker geworden), und daß diese Vorrede wirklich die Antwort des Pelagius an Heliodor gewesen sei. Tillemont stimmt dieser Ansicht bei. l. c. p. 569.

schaft des Pelagius stimmen in einem Hauptpunkt mit jenen Ussers zusammen: daß nämlich die drei Sätze des Pelagius (ex persona aliorum) gegen die Erbsünde fehlen, da doch sonst ein sehr deutlicher Pelagianismus in dem Commentare und auch in jenem zum Römerbriefe selbst sich geltend macht.

Betreffs der Urheberschaft des Pelagius bemerkt Walch [1]), es sei sehr auffällig, daß die Vertreter dieser Ansicht in dem Hauptbeweise alle auseinandergehen. Garnier sieht nämlich in den von Bellarmin verwertheten Stellen nicht den Hauptbeweis für die Urheberschaft des Pelagius, sondern er macht aufmerksam auf zwei Stellen, welche uns Mercator aus des Pelagius Commentar aufbewahrt habe und die sich in sehr ähnlicher Form in der uns noch vorliegenden Arbeit wiederfinden. Sie scheinen also einen Ersatz für das so oder so zu erklärende Fehlen der drei anderen Sätze zu bieten. Wir wollen zur leichteren Vergleichung die Stellen einander gegenüberschreiben.

I. Zu Röm. 5, 12 »Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors« hatte Pelagius erklärt: Exemplo seu imagine usus est, quia sicut cum non esset peccatum per Adam subintravit; sic et cum non remansisset justitia apud aliquem, vita per Christum reparata est.	Heute lautet die Erklärung zu derselben Stelle: Exemplo vel forma. Quomodo cum non esset peccatum, per Adam advenit, ita etiam cum pene apud nullum justitia remansisset, per Christum est revocata; et quomodo per illius peccatum mors intravit, ita et per hujus justitiam vita est reparata, futura, non praesens.
»Et in omnes homines mors pertransit.« Cum sic qui peccant similiter et moriuntur:	Dum ita peccant, et similiter moriuntur. Non enim in Abraham et Isaac et Jacob

1) Walch, Ketzergeschichte Bd. 4 S. 547—551.

neque enim aut in Abraham, aut in Isaac, aut in Jacob mors pertransiit, de quibus Dominus ait: Huic omnes vivunt. Hic autem propterea dicit omnes mortuos, quoniam multitudine peccatorum non excipiuntur pauci justi; sicut et ibi inquit. Non est qui faciat bonitatem, non est usque ad unum. Et iterum illud inquit, Omnis homo mendax; aut certe in omnes illos pertransiit, qui humano ritu non coelesti sunt conversati.

pertransiit, de quibus dicit Dominus: Omnes enim illi vivunt. Hic autem ideo dicit omnes mortuos, quia in multitudine peccatorum non excipientur pauci justi, sicut alibi: Non est qui faciat bonum; non est usque ad unum. Et omnis homo mendax. Sive in eos omnes pertransiit, qui humano non caelesti ritu vivebant. Item nunc apostolus mortem animae significat: quia Adam praevaricans mortuus est, sicut et propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur. Transivit enim et in omnes homines, qui naturalem legem praevaricati sunt.

II. Zu Röm. 5, 14 »Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.« hatte Pelagius commentirt: Sive cum non esset, qui inter justum et injustum discerneret, putabat mors, se omnium dominari, sive eos, qui mandatum, tamquam Adam praevaricati sunt, hoc est, de filiis Noe, quibus praeceptum est, ut animam in sanguine non manducarent, et de filiis Abraham, quibus circumcisio mandata est: sed et in eos qui praeter mandatum, legem contempserant naturalem.

Heute lautet die Erklärung derselben Stelle folgendermaßen: Sive dum non esset qui inter justum et injustum ante distingueret, putabat mors se omnibus dominari. Sive non solum in eos, qui praeceptum sicut Adam transgressi sunt: hoc est de filiis Noe, quibus jussum est, ne animam in sanguine manducarent; et de filiis Abraham, quibus circumcisio mandata est: sed etiam in eos, qui sine praecepto legem contempsere naturae.

»Qui (Adam) est forma futuri.« Quoniam sicut Adam

Sine ideo forma fuit Christi, quia sicut Adam sine coitu

praeter coitum a Deo formatus est, sic et Christus a virgine, fabricante Spiritu sancto, processit; sive, sicut quidam dicunt, forma a contrario, hoc est, sicut ille caput peccati, sic etiam iste caput justitiae est [1].

a Deo factus est: ita ille ex virgine, Spiritu Sancto operante, processit. Quidam dicunt forma e contrario, hoc est: sicut ille peccati caput, ita et iste justitiae.

---

1) Betreffs dieser Stelle (Adam forma futuri) berichtet uns auch Augustin, daß Pelagius eine mehrfache Erklärung derselben gegeben habe, wie hier im Texte zwei Erklärungen gegeben sind. Augustin findet dieses für sehr berechtigt und bemerkt, daß er selbst über diese Stelle keineswegs immer eine gleichlautende Exegese gegeben habe. Ipse Pelagius non uno modo id exposuit. Sed etiam in alios et alios intellectus possunt haec verba deduci. Nam et nos aliud inde aliquando diximus, et aliud fortasse dicemus. de peccat. merit. 3, 9. Man sieht hieraus zugleich, daß die biblische, theoretische Begründung der kath. Anthropologie sich auch „entwickelt" hat. Das hat sogar statt bei der classischen Stelle Röm. 5, 12. Auch von ihr sagt Augustin de peccat. merit. 3, 19: man müsse sie nicht nimis insipienter erklären. Die Pelagianer deuteten diese Stelle von dem Seelentod, der sich von Adam auf alle Sünder verpflanze. Augustin nimmt nun hier den Corintherbrief zu Hülfe, und nachdem er aus diesem bewiesen hat, daß der leibliche Tod auch eine Folge der Sünde Adams sei, so schließt er, daß in Röm. 5, 12 eben dieser leibliche Tod gemeint sei. Die Erklärung des Pelagius wird aber im Anfange nicht mit jener Bestimmtheit abgewiesen, mit welcher es später Augustin selbst und nach ihm die Exegese überhaupt that. Es liegt hierin zugleich ein Schlüssel zur Aufklärung der Möglichkeit des Pelagianismus. Manche heute als „classisch" gebrauchte Stelle für den Beweis der Erbsünde, galt zu Augustins Zeiten keineswegs dafür. Und aus diesem Werden erklärt sich auch Augustins Bemerkung, daß er sich nicht an die Erklärung der übrigen und früheren Kirchenväter für durchaus gebunden erachte: eine rückhaltlose Zustimmung schulde er nur der hl. Schrift: quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum. de nat. et grat. n. 71; de grat. Christi n. 47. Sein Grundaxiom bildet der Glaube der Kirche (de praed. Sanct. n. 27; de dono persev. n. 29 u. 30),

Von diesen Stellen muß man nun urtheilen, daß ihre Form zwar sehr viele Verschiedenheiten hat, der Inhalt indeß sich vollständig deckt. Wie gefährlich es jedoch war, auf die Excerpte des Mercator sich zu berufen, beweist sofort ein drittes Citat, welches derselbe uns a. a. O. aus des Pelagius Commentar mittheilt, und das folgenden Wortlaut hat: Zu Röm. 5, 5: Sed non sicut delictum ita et donum.... hatte. Pelagius bemerkt: Ne in forma aequalitas putaretur Plus valuit, inquit apostolus, gratia in vivificando, quam peccatum in occidendo: quia Adam non se solum, sed et suos posteros interfecit: Christus vero et eos, qui tunc erant in corpore, et eos qui postea futuri erant, liberavit. In dem uns beschäftigenden Commentare lautet die Erklärung durchaus anders und ist sehr zu beachten. Es heißt: Ne in forma aequalitas putaretur. Hic manifeste docet: quia non generaliter de omni homine dicit, dicens: unius delicto, multi mortui sunt: quia communi et naturali morte non solum peccantes sed et justi moriuntur. Nach Mercator erklärte Pelagius das „Alle“ welche durch Adam gestorben seien, von dessen Nachahmern in der Sünde und den Tod als Tod der Seele; wer wie Adam sündigt, wird, wie Adam sterben (morte spiritali); unser Commentar versteht aber den Tod vom Tode des Leibes und unterscheidet: wer, wie Adam, sündigt wird des Todes aus Strafe (mors poenalis) sterben; wer nicht

---

die Väter sind Zeugen dieses Glaubens, aber keine untrüglichen, wo die bisherige Glaubensentwicklung keine Entschiedenheit der Exegese einer Schriftstelle gibt, da sind andere Stellen zur Erläuterung beizuziehen.

sündigt wird des natürlichen Todes (mors cummunis et naturalis) sterben. Woher nun diese Verschiedenheit? Ist hier jetzt plötzlich der notarius quidam wieder einzuschieben, durch den aliunde diese Stelle ergänzt worden ist? Der Unterschied beider Stellen ist aber so groß, daß er allein die Aehnlichkeit der beiden anderen mehr als aufwiegt. Denn der Inhalt jener beiden übereinstimmenden Sätze ist ein solcher, der im Pelagianismus zu Anfang und am Schlusse gelehrt und verwendet wurde, während die Unterscheidung zwischen mors naturalis und mors poenalis nachweisbar zuerst von Julian von Eclanum gebraucht wurde [1]. Vorher war permanent unter Tod als Strafe der Tod der Seele von den Pelagianern verstanden worden [2]. Wenn nun also in unserem Commentare sich auch Gedanken finden, die bereits Pelagius soll ausgesprochen haben und zwar in einer Form, die ähnlich ist jener von Pelagius gebrauchten, so sehen wir darin kein Bedenken gegen eine spätere Abfassung unseres Commentares; denn der Verfasser wollte ja keine Arbeit liefern, die gegen Pelagius ausgenützt werden könnte, sondern er baute pro tempore mutatis mutandis auf des Pelagius Grundlage auf. Ja, wer will bestreiten, daß sich auch eine gewisse traditionelle Exegese der paulinischen Briefe bei

---

1) Vgl. Klasen, Entwicklung des Pelagianismus S. 190 ff.

2) Mercator betont, man möge sich durch die Form, welche Pelagius bei Röm. 5, 5 gebrauche, daß Adam suos posteros getödtet habe, nicht irre führen lassen. Er habe ja kurz vorher gesagt, daß Adam nur jenem geschadet, welche ihm in der Sünde folgten. — Daß man im Anfange den durch die Sünde eingetretenen Tod vom Tode der Seele verstand führt Augustin aus de peccat. merit. lib. 2.

den Pelagianern ausgebildet und fortgepflanzt hat [1])? Daß unser Commentar die beiden harmonirenden Stellen aus Pelagius nicht gerade abgeschrieben hat, das möchte schon die formelle Verschiedenheit lehren; doch die Erklärung jener Uebereinstimmungen wäre nicht von so großer Bedeutung; viel mehr muß die Frage ins Gewicht fallen, woher kommt hier zum zweiten Male eine Exegese in den Commentar, welche in der Arbeit des Pelagius fehlte und welche wie jenes Insaniunt einen sehr deutlichen und sehr späten Pelagianismus lehrt? Könnten uns also jene zwei Stellen des Mercator, auch wenn sie wirklich von Pelagius stammten, an sich nicht bestimmen, eine Identität unserer Commentare mit jenen des Pelagius zu folgern — dazu bliebe den doch der Beweis zu schwach, die Gegengründe aber sind zu mächtig, — so glauben wir, daß Garnier sogar nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit seiner Thesis mit diesen Stellen beweisen konnte, weil wir endlich bestreiten müssen,

1) Es kehren jene Erklärungen von Röm. 5, 12 u. 14 ja später bei Julian auch wieder. Eben dasselbe ist der Fall mit einer letzten Stelle aus Pelagius, die uns Augustin aufgehoben hat de gest. Pel. c. 16. Pelagius habe, sagt der Heilige Röm. 9, 16 »Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei« in fragendem, tadelndem Tone erklärt: non ex persona Pauli dictum, sed eum voce interrogantis et redarguentis usum fuisse, cum hoc diceret, tamquam hoc dici utique non deberet. Etwas milder lautet die Stelle in unserem Commentare: quia hic interrogantis voce utitur et redarguentis potius quam negantis. Und bei Julian cf. op. imp. 1, 133 ist erklärt, daß darin keine Ungerechtigkeit liege, wenn Gott sich dessen erbarmen, wessen er wolle (der Heiden, denen Gott wegen ihrer Natur auch Barmherzigkeit schulde, und das Wollen sei hier identisch mit Müssen); deswegen dürfe der Mensch aber nicht folgern, er brauche nun nicht mehr zu sein volens vel currens.

daß die von Mercator überlieferten Stellen überhaupt Excerpte aus Pelagius waren.

Mercator sagt dieses zwar, aber derselbe ist hier nicht zuverlässig. Wir bemerkten schon oben, daß die drei Stellen ex persona aliorum, die Augustin sofort nach Empfang der Commentare des Pelagius herausschrieb, bei Mercator eine recht abweichende formelle Fassung haben. Macht uns dieses schon bedenklich, so geht des Mercator Ungenauigkeit ohne Zweifel aus Folgendem hervor. Ein zweites Mal nämlich kommen bei Mercator diese ex persona aliorum gemachten Einwendungen vor, und zwar hier als positive, directe Aussage des Pelagius selbst: Et iterum in alio sermone suo idem Pelagius inquit [1]). Garnier versteht unter

1) Sie lauten in dieser Fassung folgendermaßen: Et iterum in alio sermone suo idem Pelagius inquit: Si peccator genuit peccatorem, ut parvulo ejus peccatum originale in baptismi acceptione solvatur: justus ergo justum gignere debuit. Si parentes post conversionem propria peccata non laedunt, multo magis filiis eorum per eos nocere non poterunt. — Si priorem hominem contigit causam mortis fuisse, ergo per Christi adventum mori jam non oportebat. Si per peccatum Adae mors orta esset, nunquam post remissionem peccatorum, quam nobis liberator donavit, moreremur. Plus ergo valuit peccatum Adae omnes omnino homines occidendo, quam Christi gratia in salvando, quae non omnibus, sed tantum credentibus profuit: neque enim omnes qui nascuntur ex Adam, ii etiam renascuntur in Christo. Et reliqua. — Klarer ist ja die Erbsünde in der ganzen Geschichte des Pelagianismus nicht geleugnet worden. Auch diejenigen aber, welche glauben, Pelagius habe von Anfang an die Erbsünde geleugnet, wie Cälest, sagen doch mindestens, daß er dieses beständig, sogar noch nach der Synode von Diospolis geheim gehalten habe. Also!

diesem alius sermo die Exegese des Pelagius zum 7. Capitel des Römerbriefes [1]). Ist nun das an sich ganz unglaubwürdig und allen Berichten über des Pelagius Lehrweise entgegen, so ist es geradezu ausgeschlossen durch des hl. Augustins wiederholte, bestimmte Erklärung, daß Pelagius jene Sätze nicht ex persona sua in den Commentar geschrieben habe. Pelagius wird doch nicht zum 5. Capitel ex persona aliorum und zum 7. Capitel ex sua persona die Erbsünde bekämpft haben; er wollte ja eben die Erbsünde nicht offen leugnen. [Garnier zwar beruft sich auf das 8. 9. und 10. Capitel der 3 Bücher Augustins de peccat. merit., wo Augustin diese Sätze aus Pelagius citire — aber ganz im Gegentheile, das sind nicht dieselben, sondern ähnliche und Augustin hat dort dreimal erklärt, daß der circumspectus vir Pelagius diese Einwendungen selbst nicht erhebe. Garnier bringt alles durcheinander! [2])]. Mercator sagt nun,

---

1) Ein früheres Buch, sagt Garnier, als die Commentare könne unter dem alius sermo nicht verstanden sein, da keines derselben zu den hier vorliegenden Erklärungen Veranlassung geboten hätte. cf. l. c.

2) Auch glaubt er, daß Marcellinus die an Augustin gesendeten Sätze aus dem Commentare des Pelagius genommen habe. Nun sagt aber Augustin, wie gezeigt, daß Pelagius sich jene Einwendungen nicht ex persona sua angeeignet habe. Dagegen deutet er ganz klar an, daß jene Einwendungen mit der Lehre des Cälest harmonire, von welchem Augustin schon damals ein Buch gelesen hatte: quorum unius legi librum ea continentem, quae ut potui refutavi. de peccat. merit. 1, 63. Vgl. l. c. n. 62, wo Augustin dasselbe Buch wahrscheinlich unter dem libellus brevissimus cujusdam versteht. Ferner vgl. de gestis Pel. n. 29. Gilt dieses von den im ersten Buche de peccat. merit. widerlegten Einwendungen gegen die Erbsünde, so wird es wohl von den im zweiten Buche wiederlegten auch gelten, obwohl Au-

er habe die Commentare des Pelagius in Händen [1]), eine Bemerkung, die er für seine Quellen überhaupt zu machen pflegt, welche aber hier nicht beweist, daß er aus dem Commentare wörtlich citirt hat. Er hatte nämlich auch in manibus die epistola tractoria des Papstes Zosimus, in welcher des Pelagius Lehre verurtheilt, und zu welcher als Anhang die Lehre des Pelagius angefügt war [2]) nach Berichten, die der Papst theils von

---

gustin hier diese Notiz nicht wiederholt. Aber er sagt im dritten Buche de peccat. merit., daß jene Einwendungen sich in dem mittlerweile ihm zu Gesicht gekommenen Commentare des Pelagius „als Aussage Anderer" ebenfalls befunden hätten. Garnier fällt auch hier ein entgegengesetztes Urtheil. Weil diese von Mercator dem Pelagius zugeschriebenen Sätze schon von Marcellin an Augustin berichtet waren, so glaubt Garnier, daß Marcellin sie aus dem Commentare genommen. Das gerade Gegentheil ist aber richtig: dem Pelagius gehörten diese Sätze nicht an, das geht aus Augustin hervor und der übrige Inhalt der Mittheilungen des Marcellinus, auch die im zweiten Buche de peccat. merit. von Augustin widerlegten, stimmen ganz zu der sonstigen Lehre des Cälest; und weil man den Beweis zur Genüge liefern kann, daß jene Sätze nicht im Commentare des Pelagius gestanden sind, so muß man die Nachricht des Mercator für ungenau halten. Ganz klar sagt Augustin auch später de gest. Pel. n. 25 noch einmal, daß die Sätze des Marcellinus nicht aus dem Commentare des Pelagius waren. In Diospolis, berichtet der Heilige, wurden dem Pelagius einige Sätze des Cälest vorgehalten. Pel. sagt, er habe dieselben nicht gelehrt. Diese Sätze hatte mir aber Marcellinus schon zugeschickt.

1) Quem librum ejus habemus et proferimus ad convincendum ejus errorem. l. c. cap. 2.

2) Quae omnia suprascripta capitula, ut jam superius dictum est, continet illa beatae memoriae episcopi Zosimi epistola, quae tractoria dicitur. l. c. cap. 3. Dazu vgl. epist. int. Aug. 157. Nam Pelagii argumentatio de hac re, quae inter alia ejus damnabilia, etiam literis apostolicae sedis adjuncta est, ita se habet. — Betreffs der Benennung des päpstlichen Briefes

den afrikanischen Bischöfen, theils von den Zuhörern des Pelagius erhalten hatte. Nun wissen wir, daß Pelagius in Rom sermonibus contentionibusque seine Lehransicht unermüdet darlegte, und wir können unter dem alius sermo, wovon Mercator redet, nichts anderes verstehen, als mündliche Erklärungen welche Pelagius gehalten, welche dem Papste von den Zuhörern später überbracht und ihrem Inhalte nach der epistola tractoria angefügt waren [1]). Daraus hat ohne Zweifel Mercator die Sätze entnommen, wie schon die Aneinanderreihung derselben wahrscheinlich, der sonstige Widerspruch aber mit Augustin es sicher macht [2]). Mag Mercator

---

hat Scheeben in seiner Recension meiner früheren Schrift geglaubt, daß ich irrthümlicher Weise dafür den Namen epistola tractatoria habe; es müsse heißen epistola tractoria. So steht es zwar in den meisten Büchern, doch lese man, was Tillemont darüber sagt. Garnier hat die Lesart tractoria verfochten l. c. p. 19 sqq.; doch bemerkt Tillemont l. c. tom. XIII p. 748: Mais je ne sais si non obstant toutes ces raisons, tractatoria ne doit pas passer pour le meilleur en cet endroit.

1) Vgl. Aug. de peccat. orig. n. 24. Post rescripta quippe Africani concilii, in quam provinciam quidem doctrina illa pestifera serpendo pervenerat, sed eam non tam late occupaverat alteque pervaserat, alia quoque ipsius in urbe Roma, ubi diutissime vixerat, atque in his fuerat prius sermonibus contentionibusque versatus, cura fidelium fratrum prolata patuerunt, quae litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas, papa Zosimus exsecranda, sicut legere potestis, adtexuit. Ubi Pelagius epistolam Pauli apostoli ad Romanos velut exponens, argumentatur et dicit! Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest. Et cetera hujusmodi, quae omnia Domino adjuvante in libris, quos scripsimus, de baptismo parvulorum, refutata et dissoluta sunt.

2) An der soeben citirten Stelle wiederholt Augustin sogar

die Commentare des Pelagius auch gehabt haben, alle seine Citate machen den Eindruck, daß sie einer zweiten Quelle entstammen, und diese war der Verurtheilungsbrief des P. Zosimus, worin alle Lehrsätze des Pelagius und der Pelagianer bis zum J. 417 aufgezeichnet waren. Darin konnte von einem alius sermo die Rede sein. Aus diesen Gründen scheint uns nun das Zeugniß des Mercator darüber, ob unsere Commentare von Pelagius sind oder nicht, ganz wegfallen zu müssen. Er citirt nicht aus dem Commentare, sondern aus der epistola tractoria (quem librum habemus, quarum exemplaria in manibus sunt), daher die vielen Differenzen mit Augustin, und darum kann man aus des Mercator Berichten auch keine Identität der Commentare des Pelagius mit den von uns behandelten folgern. Bieten also jene zwei Stellen, um die es sich hier, wie wir oben sagten, nur mehr handelt an sich schon für eine solche Folgerung einen zu geringen Grund, so erscheinen sie nun durchaus der Beweiskraft bar, weil sie, wie die andern Sätze, aus der epistola tractoria und nicht aus dem schriftlichen Commentar des Pelagius, worin sie nicht gestanden sind, entnommen wurden.

Das Resultat der bisherigen Ausführungen ist nun dahin zusammen zu fassen: Die Gründe für die Identität unserer Commentare mit jenen des Pelagius haben

---

noch ausdrücklich, daß Pelagius in seinem Commentare die Einwendungen nicht ex persona sua geschrieben habe; in seinen mündlichen Lehren habe er aber nach den Berichten seiner Zuhörer jene Einwendungen auch positiv aus seiner Person gebraucht. Et ea quidem in ipsis quasi expositionibus non ex sua persona est ausus objicere? sed ibi hoc dicebat, ubi multis notissimus erat et quid sentiret ac diceret, latere non poterat.

sich als nicht stichhaltig erwiesen; die Einwendungen dagegen sind ungelöst.

II. Die expositiones brevissimae des Pelagius.

Führt uns nun erstens der historische Ueberblick über die bereits aufgetauchten Beurtheilungen unserer Commentare nicht dahin, dieselben mit der Arbeit des Pelagius für identisch zu halten, so muß diese Identität, zweitens, bestritten werden aus der geringen Verwerthung, welche der Commentar des Pelagius in der Geschichte des Pelagianismus gefunden hat. Die Arbeit des Pelagius wird von Augustin genannt: expositiones brevissimae [1]). Stimmten sie mit anderen Schriften, die Pelagius am Anfange seiner literarischen Thätigkeit schrieb [2]), überein, so hatten sie wahrscheinlich einen erbaulichen, moralisirenden Inhalt, und die zwei zuverlässig echten Stellen, die wir bisher daraus kennen gelernt haben, daß der Mensch wollen und laufen müsse,

1) de peccat. merit. 3, 1.

2) Ueber die ersten Schriften des Pelagius (de trinitate libri tres und Eulogiorum liber unus) sagt Gennadius in libr. script. eccles., daß sie für Schüler nothwendig gewesen (studiosis necessaria), die Eulogien aber waren besonders de actuali conversatione oder de vita activa, de officiis virtutum. Vgl. Noris l. c. p. 35. Hieronymus hat uns manche Sätze in seinen dial. contr. Pelagianos aufbewahrt. Die Ueberschriften waren gehalten nach Art des Cyprian. Nicht für studiosi allein, auch für Frauen waren Lebensregeln darin enthalten: Hieronymus sagt ja in dial. 2, daß agmina mulierum den Pelagius umgeben hätten und in dial. 1, daß er suche, Amazonas suas conciliare. Sein Brief an Demetrias war ein Musterstück mönchischer Ascese in pelagianistischem Sinne. Vgl. Entwickl. S. 40—46. Daß dahin seine annotationes auch zielten, ist sehr wahrscheinlich.

nicht aber auf Gott nur sich verlassen, und daß das gute Beispiel der Ehegatten gute Wirkung übe, haben ja eine ethische Tendenz. Rechnen wir die Mittheilungen über die Erbsündenleugnung ab, so scheint es, daß wir uns ganz kurze moralische Reflexionen unter dem Commentare zu denken haben. Es ist zur Beurtheilung dieser Commentare ferner sehr belangreich, daß in den vielen Streitigkeiten mit Pelagius sein Commentar gegen ihn fast keine Verwendung findet, und daß auch Pelagius selbst sich nicht ein einziges Mal auf diese Schrift berufen hat. Pelagius zählt zu seiner Vertheidigung mehrere seiner Schriften auf: Man möge, sagt er [1]), doch lesen sein nach Rom eingesendetes Glaubensbekenntniß, seinen Brief an den Papst, seine Briefe an die Bischöfe Paulinus und Constantinus; seinen Brief an Demetrias, seine Bücher über die Willensfreiheit: gar nie und nirgends beruft er sich auf seinen Commentar zum hl. Paulus. Und was noch viel wichtiger ist, auch seine Gegner hatten an dieser Arbeit kaum etwas auszusetzen. Aus der früheren Schrift Eulogia hatten schon Heros und Lazarus [2]) die Anklage entnommen, daß Pelagius den Beistand der Gnade für unnöthig halte, und er wurde in Diospolis darüber verhört, den Inhalt jener Schrift greifen auch Augustin und Hieronymus [3]) an — betreffs des Commentares haben in Diospolis aber gar keine Verhandlungen stattgefunden; Hieronymus citirt ihn nirgends; Augustin hat anfangs für den Verfasser nur Lob, mehrere Jahre darnach greift er den einen Satz an,

1) cf. de grat. Christi, 35 sqq.
2) de gestis Pel. n. 2 sqq. n. 39.
3) Hieronymus in dial. I.

daß jenes Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei Röm. 9, 16 eine tadelnde Frage, keine Bejahung sei [1]). Es läßt sich leicht denken, daß Augustin an so kurzen Bemerkungen ursprünglich vorübergegangen ist; man nahm auch daran ja nicht viel Anstoß, daß Pelagius in den Eulogien einige Schriftstellen im Vorbeigehen bedenklich anwendete. Als später seine Regierung der Gnade immer deutlicher wurde, und Augustin in einen weitläufigen Kampf mit Pelagius gerieth, wurde ihm auch eine sonst wenig beachtete Anmerkung bedeutungsvoll und er wehrt ihre Gültigkeit ab. Im Uebrigen hat sich über den Inhalt der Commentare auch später Augustin nie mißbilligend geäußert. Im Gegentheile, Augustin nimmt nicht ohne Beachtung von den Erklärungen des Pelagius Notiz. Adam forma futuri hatte Pelagius mehrfach erklärt; auch ich, sagt Augustin, verpflichte mich nicht zu einer Erklärung [2]). Da aber, wo Pelagius den Tod aus der Sünde (Röm. 5, 12) vom Tode der Seele versteht, geht Augustin auf eine Unterhandlung ein. Wenn diese Stelle an sich etwas zweifelhaftes haben sollte, so müsse man sie vergleichen mit anderen, deutlichen Stellen. Augustin benützt diese Stelle zu einem doppelten Beweise. Einmal liege darin das Argument, daß die Kinder aus Adam die Sünde haben, wofür dann Joh. 3, 5 und andere Stellen beigezogen werden [3]); zweitens aber lehre hier der Apostel, daß wie die Sünde, so auch der körperliche Tod auf alle Menschen übergegangen sei, wofür 1. Cor. 15, 21 u. a.

1) de gest. Pel. n. 39.
2) de peccat. merit. 3, 9.
3) l. c. n. 8.

angezogen wird [1]). Man ahnt aus dieser Stelle, wie etwa Pelagius in seinem Commentare verfahren ist. Höchst wahrscheinlich hat er das: per unum hominem peccatum nicht bestimmt erklärt [2]) und das per peccatum mors als den aus der Sünde folgenden Tod der Seele aufgefaßt. Eine traditionelle Fixirung der Exegese dieser Stelle war wohl vorhanden [3]), Pelagius machte seine Bedenken geltend, er erklärte diese Stelle nicht von der Erbsünde und dem leiblichen Tode, ohne daß er die Erbsünde selbst positiv leugnete. Er fand sie in dieser Stelle nicht gelehrt, wollte sie wohl nicht darin gelehrt finden, Augustin weist diesen Zweifel ab und zieht andere Stellen herbei, wodurch Röm. 5, 12 eine Erklärung findet: Si ambigui aliquid habent verba apostolica (Röm. 5, 12) possuntque in aliam duci transferrique sententiam: numquid et illud (Joan. 3, 5 etc.) ambiguum est? Und wiederum: Nunc tamen illud quod ait Apostolus (Röm. 5, 12) sic accipiamus, ne tot tantisque apertissimis divinarum scripturarum testimoniis.... nimis insipienter atque infeliciter repugnare judicemur. Für seine Exegese hatte Pelagius dann als Stütze jene Einwendungen, welche gegen die

1) l. c. n. 19.

2) Augustin wußte nämlich schon de peccat. merit. I, daß die Pelagianer diese Stelle von der Nachahmung erklären. Später weist er dieselbe Erklärung in des Pelagius Schrift de natura zurück, denn daraus folge die Leugnung der Erbsünde. Weil nun Augustin immer sagt, aus des Pelagius Schrift de natura habe er erst dessen Ansichten kennen gelernt, nirgends andeutet, daß auch im Commentar die Exegese von der Nachahmung gestanden, so nehmen wir an, daß Pelagius sich hierüber nicht ausgesprochen habe.

3) de peccat. merit. 1, 8. Die Ansicht der Pelagianer nennt Aug. nova opinio.

Erbsünde gemacht würden, angereiht: darin ist uns, meinen wir, ein Bild gegeben, wie der Häresiarch verfuhr. Er leugnete die Erbsünde nicht ausdrücklich, er glaubte nur, daß die Stelle Röm. 5, 12 eine mehrfache Erklärung zulasse und dabei führte er die Gründe jener an, welche eine Erbsünde überhaupt bekämpften. Nun möchten wir freilich gerne wissen, was denn Pelagius bei den anderen von Augustin als apertissima testimonia beigezogenen Schriftstellen zur Erklärung gesagt hat: das wissen wir aber leider nicht. Stimmte dort Pelagius mit Augustin überein? Oder hatte er in den annotationes brevissimae nicht alles erklärt, sondern nur da etwas beigesetzt, wo seinem ethischen Zwecke der Platz passend war? Wüßten wir dieses, dann wäre uns viel geholfen; aber wir müssen doch voraussetzen, daß Augustin ungleich schärfer gegen Pelagius aufgetreten wäre, wenn er durch die ganze Arbeit hindurch eine permanente Bekämpfung der Erbsünde wahrgenommen hätte. Ganz im Gegentheile lobt der Kirchenvater den Pelagius in eben jenem dritten Buche de peccat. merit. wiederholt, gerade dort nennt er ihn einen praedicandus vir, einen vir tam egregie Christianus [1]). Ist es glaublich, daß Augustin, der nun über den Pelagiansmus genugsam unterrichtet war, der auch von Marcellinus längst die Kernsätze und ihre biblische Begründung in Erfahrung gebracht hatte, daß er in den ersten zwei Büchern de peccat. merit. den Pelagianismus so entschieden abweist, um im dritten Buche ihren obersten Vertreter zu loben, wenn nun dieser in der mittlerweile von Augustin

---

1) l. c. n. 5 u. 6.

gesehenen Schrift dasjenige gelehrt hätte, was man eigentlich Pelagianismus nennt? Uns will immer scheinen, als ob das Stillschweigen Augustins uns ein argumentum ex silentio dafür ist, daß Vieles unbesprochen geblieben, daß man es hier nicht mit einer Erklärung der Briefe Pauli, sondern mit kurzen ethisirenden Annotationen zu den Briefen Pauli zu thun hatte. Denn das scheint uns unbestreitbar, daß Augustin, der jetzt wußte, was die Pelagianer intendirten, die Commentare hätte verwerfen müssen, wenn sie bestimmten Pelagianismus enthalten hätten.

Augustin thut aber dieses nicht nur nicht in lib. 3 de peccat. merit., sondern er hat in dem ganzen Verlaufe des Streites nur an einer Erklärung, jener zu Röm. 9, 16 positiv Anstoß genommen. Und was von eben solchem Belange ist: auch von anderer Seite nicht wird im Verlaufe der pelagianistischen Streitigkeiten gegen Pelagius sein Commentar ins Feld geführt. Heros und Lazarus sammelten Stellen aus des Pelagius Schriften, aus dem Commentar war nichts genommen. Weder bei dem ersten Verhöre des Pelagius in Jerusalem noch bei seinem zweiten in Diospolis thut irgend jemand seiner Commentare Erwähnung: warum anders, als weil sie zu einer Klage keinen Grund boten? Daß Pelagius die natürliche Willenskraft des Menschen übertrieb und daß seine Erklärungen zum hl. Paulus dem Texte manchesmal Gewalt anthun mußten: das geht schon aus der einen Stelle zu Röm. 9, 16 hervor. Wenn er aber trotzdem ohne Anklage blieb, so muß der Inhalt im Ganzen unbedenklich gewesen sein. Die wissenschaftliche Fixirung der Schrifterklärung war damals überhaupt vielfach erst

im Werden und gegen eine traditionelle Erklärung lief man doch wohl nur bei den sog. classischen Stellen zu verstoßen leicht Gefahr. Man braucht nur den hl. Augustin zu lesen, um zu sehen, daß auch er manche Stellen in einem Sinne brauchte, in welchem er sie später selbst nicht mehr, oder in welchem ihn heute die Theologie nicht mehr anwendet. Bei der Besprechung der Verhandlungen zu Diospolis beklagt es Augustin, daß die Bischöfe nicht die Schriften des Pelagius in Händen gehabt hätten; sie würden daraus gesehen haben, daß es sich nicht um eine locutio incauta, sondern um eine fides non sana bei Pelagius handle. Die Schriften, welche Augustin aber dann gegen Pelagius benützt, sind seine Eulogien, seine Briefe an Livania die auch Heros und Lazarus excerpirt hatten, und die Schrift de natura [1]). Von den annotationes zu Paulus ist nur jenes eine Mal bezüglich Röm. 9, 16 die Rede [2]).

Man recurrirte auf die mündlichen Disputationen, die Pelagius in Rom gehalten; durch diese waren seine Zuhörer beunruhigt, diese verwerthet Augustin mehrmals [3]): die Commentare des Pelagius bleiben unbehelligt!

Nun muß man aber bedenken, welcher Dienst dem hl. Augustin geleistet worden wäre, wenn er aus den Commentaren den Pelagius hätte betreffs der falschen Gnaden- und namentlich der falschen Erbsündenlehre überführen können. Als Pelagius in Diospolis freigesprochen war, weil er betheuert hatte, daß er zum Guten die Gnade Gottes für nöthig halte und daß er niemals die Erb-

1) de gest. Pel. n. 2. 5. 6. 12. 16. 17. 19. 54.
2) l. c. n. 39.
3) de gest. Pel. n. 14. 22. 45. 49. 52.

sünde geleugnet habe, daß er vielmehr die Leugner derselben mit dem Anathem belege; und als nun nach der Freisprechung Pelagius den Beweisgang umkehrte, sagend: er sei freigesprochen, also sei seine Lehre recht, da suchte Augustin alle Mittel zusammen, um den Pelagius zu überführen, daß er nur durch Widerruf seiner Lehre unbehelligt in Diospolis geblieben wäre. In diesen seinen Ausführungen benützt Augustin sogar die Nachrichten über die mündlichen Disputationen des Pelagius in Rom, namentlich aber stützt er sich auf des Pelagius Buch de natura, worin er zum ersten Male die Erbsünde seitens des Pelagius positiv geleugnet findet. Dieses Buch, sagt er wiederholt, habe ihn erst einigermaßen über des Pelagius wahre Ansicht aufgeklärt. Wäre den Bischöfen in Diospolis dieses Buch zu Gebote gestanden, so würden auch sie den Mönch durchschaut haben. Hier habe er erst erkannt, daß Pelagius unter Gnade eigentlich nur die von Gott dem Menschen verliehene natürliche Willensfreiheit verstehe und daß auch er die Erbsünde leugne [1]. Also war dieses alles aus dem Commentar nicht ersichtlich. Es war, das ist unzweifelhaft, darin nicht mit Klarheit ausgesprochen die Leugnung der gratia proprie sic dicta und der Erbsünde.

III. Die Entwicklung des Pelagianismus um das Jahr 410, da Pelagius seine expositiones schrieb.

Wir fügen nun hier, um unseren Schlußbeweis besser einzuleiten, als dritten Beweisgrund eine kurze Darle-

1) l. c. n. 22. 41.

gung des Entwicklungsstandes an, in welchem sich nach Ausweis der unbestritten echten Schriften des Pelagius die pelagianistische Lehre um das Jahr 410, da Pelagius seine expositiones schrieb, befunden hat. Konnte damals die pelagianistische Lehre noch nicht jene Entwicklung erlangt haben, wie sie unser Commentar zeigt, so wird auch diese Darlegung ein Beweismoment gegen die Abfassung unserer Arbeit durch Pelagius sein.

Dabei setzen wir als feststehend voraus, daß die Ueberhebung der natürlichen Willensfreiheit des Menschen als Urlehre des Pelagius zu gelten hat [1]). Ohne Zustimmung des Willens ist keine Sünde möglich, der Mensch aber braucht nicht zuzustimmen, wenn er nicht will: dieser Satz kehrt in allen Tonarten wieder und um diesen dreht sich anfangs der Streit ganz und gar. Das hatte Pelagius in den Eulogien gelehrt [2]), das lehrte er in dem Briefe an Demetrias [3]), das habe ich, sagt Augustin in allen Schriften des Pelagius, die ich gelesen, vorgefunden [4]). Und, genau zugesehn, ist die ganze Erbsündenleugnung im Anfange des Pelagianismus von dem Interesse beherrscht, daß es ohne Zustimmung des Willens keine Sünde geben könne. In jener Schrift de natura, in welcher Pelagius ex persona sua die Erbsünde zum ersten Male leugnete, leitet sich diese Leugnung aus dem Grundsatze her, daß der Mensch nur für das verantwortlich sein könne, was in seiner Macht stehe. Stehe die

1) Vgl. Entwicklung u. s. w. S. 77.

2) cf. de gestis Pel. a. a. O.

3) Im Anhange zum 2. Bd. der Werke Augustins nach den Maurinern.

4) de gratia Christi n. 37.

Vermeidung aller Sünde nicht in des Menschen Macht, was Augustin lehrte, dann sei er auch für die Sünde nicht verantwortlich. Sündigen und nicht verantwortlich sein, heiße aber ein Widerspruch, und deshalb müsse die Vermeidung aller Sünde in der possibilitas des Menschen stehen [1]). Das sollte aber eigentlich seine Bedeutung für die Erwachsenen haben, und nur um dieses Axiom retten zu können, wurde auch die Erbsünde als ein Widerspruch in sich verworfen. So sehr handelte es sich hiebei um die Erwachsenen, um das Vermeiden der persönlichen Sünden, daß Augustin seine Gegenbeweise zunächst auch von den erwachsenen Menschen hernahm und ausdrücklich erklärte: Sed de infante non loquor [2]).

Das war die Fortsetzung des Streites vor Julian, wie es der Anfang gewesen. Der Gedankengang der beiden ersten Bücher Augustins de peccat. merit. [3]) ficht immer gegen die zwei Sätze: der Mensch müsse nothwendig die Sünde meiden können (Axiom) und deswegen sei eine Schwächung seines Willens, so daß die Sünde eine Nothwendigkeit geworden, undenkbar und in sich eine Unmöglichkeit. Brauchte nun der Mensch zur Sünde seine persönliche freie Zustimmung und galt a priori eine zur Sünde nöthigende Willensschwäche als Unding für unmöglich — so war die Folge von selbst gegeben: daß es dann noch weniger eine angeborene Sünde und auch keine Strafen derselben im Sinne des Dogma (kein reatus culpae und kein reatus poenae) geben könne.

1) cf. de nat. et grat. a. v. O.
2) l. c. n. 10.
3) Namentlich das zweite Buch.

Augustin merkte diesen Zusammenhang sehr gut und hatte schon früher einmal gesagt: die Erbsündenfrage läßt sich von der Frage der Willensfreiheit nicht trennen, die eine wird ohne die andere nicht ihre Lösung finden [1]). Betreffs der Erbsündenleugnung mußten sich nun die Pelagianer mit der Schrift abfinden, so gut es ging [2]) — der Haupttheil der Discussion zwischen ihnen und Augustin bleibt aber die Frage, ob es ohne persönliche Zustimmung zum Bösen eine Sünde geben und ob der Mensch nicht aus sich, aus seiner natürlichen Kraft (duce ratione) [3]) die Zustimmung verweigern könne. Das ist die eigentliche Kernfrage sogar in de peccat. merit., und das wird namentlich in der gleich folgenden Schrift Augustins de spiritu et littera behandelt; Pelagius sagte, das Gesetz (Naturgesetz und Gesetz Moses) reiche aus, uns von aller Sünde zu bewahren, Augustin lehrt aber: littera occidit, spiritus vivificat. Die Erbsündenfrage liegt hiebei im Grunde. Ganz dasselbe ist der Fall bei der dann folgenden Schrift de perfectione justitiae, die

1) de peccat. merit. 2, 1.

2) Darum widerlegt auch Augustin im ersten Buche de peccat. merit. die Schrifterklärungen der Pelagianer betr. der Erbsünde. Diese Leugnung war ihr Allerschwerstes. Selbst Cälest, der sonst gewiß nicht mit seiner Ansicht hinter dem Berge hielt, wollte bei seinem ersten Verhöre in Carthago nur behaupten, daß die Erbsündenfrage strittig sei. cf. Aug. de peccat. orig. n. 3. Pelagius sagte in Diospolis, er habe die Erbsünde nie geleugnet. Augustin bemerkt: sie fürchteten das Volk; man würde ihnen mit Sandalen den Kopf zerschlagen, wenn sie die Nothwendigkeit der Taufe für die Kinder leugneten. Daher nun das Bestreben, der Taufe eine andere Bedeutung, die Bedeutung der Heiligung zuzuschreiben und zwischen vita aeterna und regnum coelorum für getaufte und nicht getaufte Kinder zu unterscheiden.

3) Ausdruck des Pelagius im Briefe an Demetrias.

die Augustin gegen die definitiones des Cälest geschrieben hat. Auch hier lehrt Augustin, daß wegen der Concupiscenz (quae alio modo peccati nomen accepit) der Mensch die Sünde nicht meiden könne, während Cälest die Nothwendigkeit der Sünde für ein Unding ausgab. Nur als Consequenz war auch die Erbsünde unmöglich. Und wenn Augustin sagt, daß er erst aus des Pelagius Buch de natura einige Klarheit über dessen Lehre erhalten habe, und wenn nun dieses Buch eigentlich auch nur über die Sufficienz der Natur handelt, folgt dann nicht logisch daraus, daß die früheren Schriften des Pelagius und auch sein Commentar nicht einmal über das natürliche Genügen des Menschen und noch viel weniger über die Erbsündenleugnung bündigen und klaren Aufschluß gegeben hatten? Das stand alles nicht in des Pelagius ersten Schriften, ja, das war auch alles, noch nicht in seinem Kopfe geklärt! Augustin macht auch hierauf aufmerksam, indem er im dritten und zweiten Buche de peccat. merit. bemerkt: aus der Grundlehre des Pelagius könne noch manche Bewegung kommen [1]) und: „ich will nur gleich etwas weiter gehen; denn in dieser Angelegenheit sind schon manche Fragen aufgetaucht, andere werden erst noch auftauchen [2]).“ Von den bereits aufgetauchten Fragen überragte aber alle anderen die: ob wir frei von allen Sünden leben können wenn wir wollen? Und sollten diese Gründe noch nicht genügen, so hat es Augustin selbst wieder noch deutlicher ausgesprochen, daß des Pelagius erste Schriften die Erbsünde

1) de peccat. merit. 3, 1.
2) l. c. lib. 2, n. 44.

nicht geleugnet haben, indem er im Jahre 418 noch schreibt: Incipiamus quantum Dominus adjuverit etiam de peccato (originali .....) adversus istos, qui in errorem huic contrarium veritati apertius eruperunt, quae satis esse videbuntur [1]). Folgt denn aus einer solchen Bemerkung nicht, daß erst spät Pelagius zur offenen Leugnung der Erbsünde fortschritt, daß also Augustin dieses unmöglich schon in dessen Commentare kann offen vorgefunden haben? Und wenn wir nun noch die dazwischen liegende Schrift Augustins de gestis Pelagii, welche er i. J. 415 schrieb, und in welcher die Verhandlungen von Diospolis erzählt werden, beiziehen, so wurde dem Pelagius in Diospolis die Leugnung der Erbsünde aus des Cälest Lehre vorgehalten. Der Mönch antwortete: Wer dieses dem Cälest zur Last legt, muß selbst zusehn, daß er es verantworten kann. Und Augustin schließt die Erzählung mit den Worten: „Mag nun Cälest solches gesagt haben oder nicht, und mag nun Pelagius solches gedacht haben oder nicht — danken wir Gott, daß es in Diospolis verurtheilt worden ist [2])." Unmöglich also kann Augustin die Leugnung der Erbsünde expresse in dem Commentare des Pelagius vorgefunden haben!

Betreffs der Gnadenlehre des Pelagius summirt Augustin im Jahre 415 folgende Sätze von ihm: Ut non peccemus impleamusque justitiam posse sufficere naturam humanam, quae condita est cum libero arbitrio; eamque esse Dei gratiam, quia sic conditi sumus ut hoc voluntate possimus, et quod adjutorium

1) de grat. Christi n. 55.
2) de gestis Pel. n. 65.

legis mandatorumque suorum dedit, et quod ad se conversis peccata praeterita ignoscit [1]). Natur (natürliche Willensfreiheit), Gesetz und Sündenvergebung hatte Pelagius in Diospolis als Gnade zugestanden. Doch geht aus den Darstellungen Augustins wiederum hervor, daß Pelagius das Wort Gnade sich nur aneignete, um gegen die Kirchenlehre nicht so offen zu verstoßen und daß sogar Gesetz und Sündennachlaß nur erst allmälig in den Begriff Gnade eingefügt wurden. Anfänglich, sagt der Heilige, erschöpfte sich der Begriff Gnade bei Pelagius mit der natürlichen Willensfreiheit; später fing er an, die Gnade zu nennen. Posse in natura ponit Pelagius, vel etiam, ut modo dicere coepit, in gratia, quamlibet eam sentiat [2]). Größere Nachstellungen bereiten die Pelagianer aber nie, als wenn sie das Wort Gnade gebrauchen; der Klang ist orthodox, der Inhalt häretisch. Und Augustin hatte in dem Buche des Pelagius de natura nur hie und da und zwar versteckt Gesetz und Sündennachlaß Gnade nennen hören [3]). Cälest hielt Sündenvergebung gar nicht für Gnade (n. 65); wenn sich der Wille dem Guten wieder zuwendet, so ist das Böse wieder gut gemacht (proprio labore). Von Pelagius schreibt aber Augustin im J. 415: aliquando, idque tenuiter nec aperte conjungens vel legis adjutorium vel remissionem etiam peccatorum. Eigentlich wollte Pelagius dieses in den Begriff der Gnade nicht einschließen; er wurde nur gedrängt und that es aus Furcht vor dem Rufe der Häresie.

1) l. c. n. 61.
2) de grat. Christi n. 15.
3) de gestis Pel. n. 47.

Je mehr sich die Angelegenheit entwickelte, desto mehr trat aber die Frage nach der Bedeutung des Christenthums und der christlichen Gnade heraus. Vorher handelte Augustin nur de natura et gratia, da nun Pelagius so weit mit seiner Antwort zurückblieb und doch das Wort Gnade im Gebrauche hatte, so spitzte Augustin die Frage schärfer zu und handelte de gratia Christi, de gratia proprie sic dicta. Da fällt nun freilich das Resultat aus des Pelagius Lehre mager aus. In dem Trostbriefe an Livania hatte er geredet von der „Dienerin Christi" (n. 16, 19) und im Briefe an Demetrias noch weitläufiger: „Er hat uns belehrt durch seine Gnade; durch ihn sind wir wiedergeboren zu besseren Menschen, sind durch sein Blut ausgesöhnt und gereinigt durch sein Beispiel zu vollkommenem Leben angestachelt." So rechtgläubig diese Worte klingen, Augustin hat im Laufe des Streites auf ihren Werth nichts gehalten. Der Heilige ist der Ansicht, daß Pelagius, durch den Widerspruch gedrängt das Wort Gnade selbst acceptirt habe und nach und nach den Begriff derselben über die Natur hinaus bis zur von Gott geoffenbarten Lehre und zur Sündenvergebung ausgedehnt habe. Es ist auffallend, daß der Name Christus in Diospolis fast nicht genannt wird. Pelagius antwortete auf den Vorhalt, er lehre, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, daß diese Möglichkeit Gott dem Menschen gebe [1]). Die Bischöfe, sagt Augustin, verstanden den Pelagius hier im Sinne der apostolischen Doctrin [2]), damit aber

1) Hanc possibilitatem Deus illi dedit. l. c. n. 20.

2) Judices quidem catholici nullam aliam (gratiam) in-

waren sie in großem Irrthume befangen. Diese Antwort war so allgemein, daß Pelagius sie ohne Präjudiz (sine praejudicio sui dogmatis) recht gut geben konnte. Pelagius habe aber außer Natur, Gesetz und Sündenvergebung noch nichts als Gnade bezeichnet. Non ergo natura, quae sub peccato venumdata et vitio sauciata redemtorem salvatoremque desiderat, nec legis scientia, per quam fit concupiscentiae cognitio, non evictio, liberat a corpore mortis hujus, sed gratia Domini per Jesum Christum Dominum nostrum [1]). Diese Gnade durch Jesus Christus ist aber das Letzte, was den Pelagius bewegt. Augustin meint, daß Pelagius unter scientia legis wohl auch die Erkenntniß der Lehre Christi mitbegreife (n. 4), wie er ja durchweg von lex et doctrina rede und die Agar der Sara gleichstelle mit dem Satze: Regnum coelorum etiam in veteri testamento promissum [2]).

In den Verhandlungen, die im Jahre 417 gegen Pelagius in Rom gepflogen wurden, muß nun auch diese Frage über die gratia Christi weiter behandelt sein. Pelagius hatte es in dem Briefe an Papst Innocenz

---

telligere potuerunt, nisi quam nobis plurimum apostolica doctrina commendat. ibid.

1) de gest. Pel. n. 21.

2) l. c. n. 13. Pelagius erklärte in Diospolis auf diesen Vorhalt, daß bei Daniel 7, 18 stehe: Et accipient sancti regnum Altissimi. In diesem Sinne hätte jener Satz nichts Anstößiges gehabt und so billigten ihn auch die Bischöfe. Den eigentlichen Sinn hatte aber wohl, obschon Pelagius dieses nicht zugestehn wollte, Cälest angegeben mit den Worten: Quomiam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum evangelium. l. c. n. 23 vgl. auch l. c. n. 15.

als eine Verläumdung bezeichnet, daß er den Himmel ohne die Erlösung in Christo verspreche [1]). Wir wissen, wie gut es ihm in Rom erging. Aus Veranlassung des Erfolges, den er dort hatte, baten ihn Albina, Pinianus und Melania, gutmeinende Leute, er möge nun in einem Buche alle ihm zur Last gelegten Irrthümer entkräften und so mit einem Schlage den Wirrnissen ein Ende machen (n. 2). Pelagius antwortete ihnen: Anathemo qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas. Hierin, meinten jene Leute, sei doch wohl das Zugeständniß der christlichen Gnade enthalten. Ja, sagt Augustin, Pelagius verwahrt sich auch in dem um jene Zeit verfaßten Buche de lib. arbitrio gegen die Unterstellung, als ob er die Gnade im Gesetz aufgehen lasse: Quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur (n. 8). Und er erklärte an eben jener Stelle dieses adjutorium Dei mit den Worten: Adjuvat nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

Aber, fragt der Heilige, was meint er denn damit? In eben jenem Buche de lib. arbitrio erklärt er die Stelle Philip. 2, 13 „Gott ist es, der in uns das Wollen

1) cf. de grat. Christi n. 32.

und Vollbringen wirkt" mit den Worten: „Er wirkt in uns das Wollen des Guten, das Wollen des Heiligen, indem er uns, die wir irdischen Begierden ergeben sind und nach Art der stummen Thiere nur das Gegenwärtige lieben, durch die Größe der zukünftigen Glorie und durch das Versprechen von Lohn entflammt, indem er uns alles Gute räth [1])." Wodurch denn? durch nichts anderes, sagt der Kirchenvater, als durch die Lehre, durch die lex et doctrina. Darin ist uns Weisheit gelehrt und Lohn versprochen und etwas anderes begreift Pelagius nirgends unter dem Worte Gnade. „Was hilft es ihm, daß er mit verschiedenen Worten dieselbe Sache ausdrückt, damit man nicht erkenne, er setze die Gnade in Gesetz und Lehre, wodurch nach seiner Meinung die possibilitas naturae unterstützt wird. Soviel ich einsehe, fürchtet er deswegen, verstanden zu werden, weil er jene verurtheilt hat, die da sagen, die Gnade und Hülfe Gottes werde nicht gegeben zu jedem einzelnen Acte, sondern bestehe in der Willensfreiheit oder im Gesetze und der Lehre: und doch glaubt er verborgen bleiben zu können, wenn er aliis atque aliis locutionibus versat significationem legis atque doctrinae (n. 10)." Die gratia Christi hat Pelagius früher in dem Briefe an Paulinus so kurz und im Vorbeigehen genannt, daß man sieht, er hat sich gefürchtet, sie ganz zu verschweigen (n. 38). „Ob er sie aber will gesetzt wissen in die Nachlassung der Sünden [2]), oder auch in die Lehre Christi, wozu dann das

---

1) de gratia Christi n. 11.

2) Auch die Erinnerung an erlassene Sünden könne Pelagius meinen, wenn er sage, die Gnade sei uns „zu jeder Zeit, zu jedem Acte" nothwendig. l. c. n. 2.

Beispiel des Lebens Christi gehört, was er an einigen Stellen seiner Schriften thut ..... oder ob er eine inspiratio caritatis annimmt, geht daraus nicht hervor (n. 38)." Pelagius hatte sich nicht weiter ausgedrückt. Augustin, der den Ausführungen seines Gegners überall nachging, war aber aus ihnen zu dem Resultate gekommen, daß auch am Ende seines Lebens Pelagius den Begriff Gnade erschöpft sein lasse mit der Natur des Menschen, mit Sündennachlaß und mit der Lehre. Die Lehre war im A. B. durch das Gesetz Moses, im N. B. durch Jesus Christus gegeben. Wenn nun außerdem Pelagius noch hie und da das Beispiel Christi betone, so sei doch dieses eigentlich mit der Lehre Christi zu identificiren. „Die Hülfe, wodurch nach des Pelagius Lehre die possibilitas naturalis unterstützt wird, setzt er in Gesetz und Lehre.... Diese Hülfe des Gesetzes und der Lehre habe auch zu Zeiten der Propheten stattgehabt! die Hülfe der Gnade aber, welche eigentlich Gnade genannt wird, bestehe, glaubt er, in dem Beispiele Christi: Ihr sehet aber, daß dieses nichts desto weniger zur Lehre gehört, welche uns als evangelische verkündigt wird: daß wir nämlich gleichsam nach Aufdeckung des Weges, auf welchem wir wandeln müssen, mit den Kräften des freien Willens, keiner weiteren Hülfe bedürfend, uns genügen, um nicht auf dem Wege zu erlahmen: obgleich der Weg selbst auch durch die Natur allein gefunden werden kann, nur leichter, wenn die Gnade hilft [1])." Und noch ein anderes Mal nennt Augustin das Beispiel Christi, wie es Pela-

1) de grat. Christi n. 45. cf. n. 3 8. 9. 10 25. 36. 40. 41. 42. 44.

gius versteht, das Beispiel in der Lehre: in doctrina evangelica exemplum (n. 43).

Hiemit ist auch die Lehre des Pelagius von der christlichen Gnade erschöpft; und wenn wir nun zum Schlusse noch anfügen, daß aller dieser Gnaden der Mensch „würdig“ ist, daß also seine Natur oder seine Verdienste die Gnade als Lohn beanspruchen können — so ist das Schema der Gnadenlehre des Pelagius fertig [1]). So wurde es aber gegen den Schluß seines Lebens: der Anfang seiner Irrlehre drehte sich nur um die natürliche Macht des Willens, frei von Sünden zu leben.

IV. Der Inhalt der Commentare.

Dem gegenüber wird nun der Beweis zu erbringen sein, daß unsere Commentare einen Pelagianismus lehren, der nicht nur in dem Commentare des Pelagius thatsächlich nicht enthalten war, sondern der auch die Entwicklung des Pelagianismus, wie er noch durch Pelagius wurde, weit, und also sehr weit denjenigen aus dem Jahre 410 überragt. Dieses ist dann der vierte und eigentliche Beweis dafür, daß unsere Commentare

1) Pelagius verurtheilte in Diospolis den Satz des Cälest, daß die Gnade nach Verdienst gegeben (cf. de gest. Pel. n. 41); er selbst aber sagte doch wieder: Dicimus donare Deum ei qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sicut Paulo apostolo donavit. (n. 33). Augustin wiederlegt den letzteren Satz aus Paulus und wirft dem Pelagius einen Widerspruch mit sich selbst vor. In gewissem Sinne konnte aber Pelagius immer noch sagen, daß die Gnade nicht nach unseren Verdiensten gegeben werde, sofern er ja im Unterschiede von Cälest die Sündentilgung nicht dem labor proprius, sondern der Gnade Gottes zuschrieb und die Gesetzesgebung, wie die Lehre Christi nicht gerade als ein debitum Gottes ausgab.

nicht identisch sind mit jenen expositiones des Pelagius [1]).

Um diesen Beweis zu liefern, zerlegen wir den Inhalt der Commentare so, daß wir untersuchen erstens ihre Lehre über die Natur des Menschen, wobei die Frage nach der Erbsünde ihre Erledigung finden wird, zweitens die Lehre über die Gnade. Die noch weiter zu behandelnden Punkte verlegen wir in den Schluß.

1) Die Natur des Menschen. A. der Leib.

Die Gnade hat im Pelagianismus auf das leibliche Leben des Menschen nie einen Einfluß; darum kann man in der Anthropologie dieser Irrlehre letzteres vor und unabhängig von der Gnade behandeln. Es fragt sich dabei zunächst um den Tod des Leibes, da der Apostel lehrte, daß durch die Sünde der Tod auf alle Menschen übergegangen sei. Pelagius erklärte diesen Tod als Tod der Seele [2]), Julian lehrte, daß der leibliche Tod eine natürliche Institution für den Menschen sei, wenn er auch für besondere Verdienste möge abgewendet werden können, daß aber der Tod für den Sünder zugleich eine Strafe der Sünde werden könne [3]). Diese Antwort des Julian war die Frucht aus der von Augustin immer wiederholten Frage, ob Julian im Paradiese das jetzige Leiden und Sterben der Menschen für möglich halte [4]). Unser Commentar hat, wie wir schon andeuteten, diese

1) Betreffs der im Pelagianismus stattgehabten Entwicklung im Allgemeinen verweisen wir auf unsere mehrfach genannte diesbezügliche Schrift.

2) Vgl. de peccat. merit. 2, 8 u. sonst.

2) cf opus imp. lib. 6, n. 30—40.

4) Vgl. Entwicklung u. s. w. S. 190 ff.

Unterscheidung Julians auch. Er versteht zwar gewöhnlich, wenn vom Tode aus der Sünde die Rede ist, darunter den Tod der Seele, doch ist ihm auch der Leibestod eine Folge der Sünde. Nicht als ob ihm das Sterben an sich als Strafe erschiene — der Mensch war von Anfang an sterblich — aber für die Sünde ist der Tod außerdem noch eine Ahndung. Als Seelentod ist der aus der Sünde stammende sehr oft gefaßt. So z. B. zu Röm. 5, 12. Dum ita peccant, et similiter moriuntur. Abraham, Isaac und Jakob seien nicht gestorben, da sie nicht gesündigt hätten [1]). Ferner zu 1. Cor. 15, 26, wo bemerkt ist: Sagittae mortis peccatum, per quod animae jugulantur. Hierhin gehört auch die Ausführung zum dritten Capitel des Römerbriefes: Christus nos redemit sanguine suo de morte, cui per peccatum venditi fueramus. Quam mortem Christus vicit, quia non peccavit. Und so ebenfalls die weitere Stelle, welche noch ihre genauere Erklärung finden muß: Omnes rei eramus morti, cui se ille indebite tradidit, ut nos suo sanguine redimeret (p. 850). Ein anderes Mal heißt es: Diabolus est auctor peccati et mortis (944). Hier kann aber unter Tod Seelen- und Leibestod verstanden sein; in der That läßt sich im Commentare nicht immer der Sinn von mors bestimmt unterscheiden. Ursache des leiblichen Todes ist nämlich die Sünde auch,

---

1) Non enim in Abraham et Isaac et Jacob pertransiit: de quibus dicit Dominus: omnes enim illi vivunt. Hic autem ideo dicit omnes mortuos, quia de multitudine peccatorum non excipientur pauci justi, sicut ibi: Non est, qui faciat bonum, non est usque ad unum. cf. p. 857 a. Vgl. ferner p. 867 c. Ejus autem mortem dicens, aeternam poenam significat.

denn es ist eine communis mors et communis resurrectio zu unterscheiden von dem Tode aus Strafe und der begnadigteren Auferstehung [1]). Und zu Röm. 5, 5 ist sehr deutlich gesagt: quia communi et naturali morte non solum peccantes sed et justi moriuntur (858). Also muß es für die Sünder noch eine besondere Todesart geben, die mors poenalis. Ob sie sich von dem gewöhnlichen Tode unterscheidet? der Commentar sagt, daß Christus kein judicium mortis gehabt habe, daß er aber für uns ans Kreuz gegangen sei, weil wir den Kreuzestod verdient hätten. Denn die Schrift sage: Si cui fuerit judicium mortis, suspendetis eum in ligno (986). Eine schmerzliche Todesart, sollte man hiernach meinen, müsse die Strafe der Sünde und das der Unterschied von der mors naturalis sein. Doch hätte ja diesen Tod dann Christus für uns übernommen und wir wären wieder frei davon (851); wie denn thatsächlich der Tod des Sünders nach dem Commentare keinen Unterschied aufweist von dem Tode des Gerechten.

Es war bei Julian geradeso. Den Angriffen Augustins auszuweichen, wurde der leibliche Tod auch als Folge der Sünde angegeben; thatsächlich hat er sich aber von dem Tode der Gerechten nicht unterschieden und bleibt also die Unterscheidung nur eine ideelle [2]). Was wir aber hieraus lernen, ist: daß der Commentar die Distinction aus dem späten Pelagianismus hat, wenn auch nicht mit mehr Klarheit, als womit Julian diese Unterscheidung ins Feld führte. Sie war ein Ausweg, kein Argument.

1) Sanctis et peccatoribus resurrectio carnis communis est; sed sanctorum corpora aeterna gloria vestientur, cum incorruptione et immortalitate. p. 947 c.

2) Vgl. Entwicklung u. s. w. S. 190 ff.

Immerhin kann aber die mors poenalis nur eine Strafe für persönliche Sünden sein, die Erbsünde ist funditus ausgeschlossen. Ist Adam und Christus je die forma futuri, so heißt das: „der Tod trat durch Adam ein, weil er zuerst gestorben ist; die Auferstehung trat durch Christus ein, weil er zuerst auferstanden ist (943).“ Eine reale Verbindung der menschlichen Schuld und Unschuld mit Adam und Christus liegt außer der Berechnung. Wer also ein Gebot nicht übertrat, wird morte naturali sterben; wer aber (die Nachkommen Noas hatten das Gebot, kein Ersticktes zu essen) wie Adam ein Gebot übertrat, starb und stirbt des Todes der Strafe. Sicut in Adam mortales sumus, sic et in Christo immortales erimus. Man kann auch statt forma morientium et forma resurgentium sagen: exemplum morientium et exemplum resurgentium. Denn so wenig, als wir in Adam sterben, so wenig werden wir in Christus auferstehn. Es heißt zwar: Primus Adam ad hoc factus est tantum ut viveret. Novissimus Adam, id est Christus, ideo suscepit hominem, ut vivificaret (947). Doch ist die Auferstehung Christi keineswegs die Wirkursache unserer Auferstehung, denn es gibt ja eine communis, eine naturalis resurrectio (944). Ist aber Christus die Ursache unserer glorreichen Auferstehung? der Commentar sagt es: Omnes quidem resurgent, sed soli hi vivificabuntur in Christo, qui Christi merebuntur copulari corpori [1]). — Sanctis et peccatoribus resurrectio carnis

1) p. 947 c. — Die Ansicht „einiger Häretiker“, welche die leibliche Auferstehung leugnen, daß der Apostel im Corintherbriefe von der geistigen Auferstehung (animae resurrectio) rede, weist der Commentator ab. Die Seele brauche nicht aufzustehn und könne nicht aufstehn, weil sie nicht im Tode niedergefallen sei.

communis est; sed sanctorum corpora aeterna gloria vestientur cum incorruptione et immortalitate.

Der Commentar behält hier manches im Sinne, was wir noch deutlicher hervorkehren müssen; aber die letzten Worte zeigen schon seine eigentliche Meinung: die Gerechten werden glorreich auferstehen, wie Christus glorreich auferstanden ist; nicht ist Christi Auferstehung die Wirkursache der unserigen. Die Auferstehung ist eine institutio naturalis für die Menschen; die Guten werden aber, wie Christus, verklärt aus dem Grabe hervorgehen. Quomodo per Adae peccatum mors intravit: ita per Christi justitiam vita est reparata: futura non praesens (856). Adam ist ein Vorbild des Sterbens, Christus ein Vorbild der Auferstehung. In omnibus ipse primatum tenens... praedestinatus est, ut prior omnibus surgeret... Non omnium resurgentium sed ad Christum pertinentium, in ipso Christo resurrectionis forma est (838 a.).

Die andere den Leib betreffende Frage, die im Pelagianismus und für unseren Zweck bedeutungsvoll wurde, bezieht sich auf die Concupiscenz. Dem Pelagius galt ihre Bekämpfung als Pflicht und zwar als beschwerliche Pflicht; dem Julian war die Concupiscenz der sechste Sinn (sensus), der geradeso die Befriedigung forderte, wie Gehör und Gesicht, und dessen sich der Mensch nicht zu schämen brauche, da Gott sich ja auch nicht schäme, ihn zu schaffen [1]). Pelagius nennt gula et libido die beiden Hauptquellen der Sünde [2]), redet von einem labor castitatis (c. 20), klagt mit dem

1) Vgl. Entwicklung S. 195—213.
2) epist. ad Demetr. c. 18.

Apostel über den Stachel des Fleisches [1]), zieht die Virginität der Ehe vor [2]) und kennt wohl die infirmitas carnis [3]).

Unser Commentar redet oftmals ähnlich. Ihm ist zwar die immunditia nicht eigentlich eine Hauptquelle der Sünde [4]), sondern die iniquitas mit der malitia (842). Daß die Concupiscenz ihm aber als ein Feind erscheint, geht aus Folgendem hervor: Die Frauen sollen nicht tortis crinibus occasionem dare concupiscentiae (1046). Moses befahl schon dem Volke, daß es sich heiligen solle (ab femina se continere), und so mahne noch mehr die christliche Heiligung von der Incontinenz ab, denn dem Unenthaltsamen stehe es nicht zu, den Leib des Herrn zu berühren (1036). Die Unenthaltsamen können weniger beten, als die Katechumenen und Büßer, und doch ist es letzteren verwehrt, die Communion zu pflegen (917). Schon im A. B. erhielten nur die Enthaltsamen den panis sacerdotalis. „Jeder soll seinen Leib keusch erhalten und ihn dadurch heiligen und ehren (1036)." Gott ist ein amator castitatis. Immunditia non permittit audenter accipi corpus Christi (1050). Die Jünglinge sollen sobrii sein, frei von luxuria, non solum corpore sed et mente (1067). — Das Weib macht nicht besser, sonst würde man ja auch digami und trigami ordiniren (1036). Der Apostel ermahne, die Diaconen sollen eines Weibes Mann sein: non ut, si non habuerint, ducant; sed ne duas habeant (1048). Die Vir=

1) de grat. Christi n. 12. 13.

2) epist. ad Demetr. prooem.

3) de grat. Christi l. c.

4) Wo der Apostel immunditia et avaritia nennt Eph. 5, 3, da bemerkt der Autor nur, daß der Ap. alle Sünden meine, wenner auch nur von zweien die Wurzel nenne p. 1006|7.

ginität ist der Ehe vorgezogen, in der Ehe wird aber die Enthaltsamkeit am meisten gepriesen [1]). Continentia in conjugibus spiritualibus; Castitas in virginibus intelligitur (993). Von der Enthaltsamkeit oder Unenthaltsamkeit redet der Apostel immer nur in causa luxuriae (1065). Freilich ist die Ehe besser, als Schändung; in der Ehe aber ist die Continenz allemal dem Umgange vorzuziehen; am besten ist die Jungfräulichkeit.

Ja, so sehr hat die Enthaltsamkeit den Vorzug, daß auch in der Ehe der enthaltsame Theil das Vorrecht hat; nicht er braucht dem unenthaltsamen, sondern letzterer hat die Pflicht, dem enthaltsamen Theile sich zu fügen. Denn der Apostel schreibe ja: Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; der Leib des Weibes sei aber der Mann, wenn nun dieser die Macht über sich habe, so brauche er dem unenthaltsamen Weibe nicht nachzugeben: und umgekehrt. Luxuria ad continentiam transire debet, non ad luxuriam continentia declinare. Wenn der unenthaltsame Theil dann zum Ehebruch übergehe, so treffe ihn das Wort der Schrift: anima quae peccaverit ipsa morietur. Dem Enthaltsamen präjudicire der Apostel nicht. Nur wenn beide Theile unenthaltsam sind, sollen sie coiren, damit keine Schändung entstehe. Darum sage auch der Apostel: ne tentet vos satanas propter incontinentiam vestram (916). — Die Ehe ist unauflöslich (918). Ehen zwischen Christen und Nichtchristen sind verboten. Die Ehe wird unmöglich

1) Beata habens maritum, si custodiat castitatem. Beatior vidua, quia minore labore majorem inveniet castitatem. Beatissima virgo, quae sine labore ad summum praemium possit pervenire. 922 a.

durch das votum castitatis, welches dem Commentator sowie das votum paupertatis heilig ist. Quisquis enim continentiam Deo voverit, fecit sibi illicitum quod licebat (1036). Diejenigen sündigen nicht, wenn sie heirathen, qui nondum Deo voverint castitatem. Per votum fecit illicitum (920). Die Ehegatten ermahnt der Apostel zur Enthaltsamkeit: quia tempus breve est d. h. weil das Leben des Menschen kurz ist: ut multo magis suadeat non nubere non habentes uxores.

Der einzige Grund zur Ehe besteht darnach in der Vermeidung der fornicatio. Der enthaltsame Theil soll zwar auch den unenthaltsamen nach sich ziehen; doch ist für beide Theile die Ehe ein remedium incontinentiae, ne fornicando moriantur. Das Ideal und die Tendenz der christlichen Ascese ist dem Commentator die Ehelosigkeit: man merkt, er war ein Mönch! darum darf auch die Befriedigung der libido nie die Absicht bei der Ehe sein; und nicht deswegen hatte man im A. B. mehrere Frauen, um der Lust zu dienen, sondern weil noch die Bevölkerung der Erde nothwendig war (liberorum causa). Heute ist aber die Erde genug bevölkert, und darum ist der eigentliche Zweck der Ehe hinfällig geworden und darum ist es jetzt Zeit, die Virginität oder doch die eheliche Enthaltsamkeit vorzuziehen. Dadurch wird man frei von den Sorgen der Welt und kann dem Seelenheile dienen. Aber, so wirft sich der Verfasser ein, Gott hätte ja dann wie den Adam, so auch alle Menschen in Zukunft aus Erde bilden können? Antwort: Non quaeritur quid potuit, sed quid fecit, cui omnia possibilia sunt (920). Alle ursprünglichen Einrichtungen können eben nicht beibehalten werden. Adam heirathete

ja so zu sagen seine Tochter, Cain seine Schwester. Gottes Allwissenheit hat alles für verschiedene Zeiten verschieden geordnet; jetzt wünscht Gott die Enthaltsamkeit, welcher er einen großen Lohn verheißt (916/17).

Dieses Lob der Virginität könnten wir getrost dem Pelagius zuschreiben. Ob er aber dieselben Ansichten über die Ehe und ihren Zweck würde vorgetragen haben, scheint uns mehr als zweifelhaft. Wir müßten wieder fragen: was hätte Augustin dazu gesagt? Julian setzte aber die Wahrheit der Ehe nur in den Umgang, wogegen Augustin mit aller Entschiedenheit auftritt [1]). Wir vermuthen darum hier einen sowohl von Pelagius als von Julian verschiedenen Verfasser, der seine ganz eigenen ascetischen Lehren vorträgt. Bei ihrem Anhören klingen sie sehr moralisch und scheinen auf große Sittlichkeit hinzudeuten. Indeß hier trügt der Schein. Die Manichäer perhorrescirten die Ehe auch und unser Commentator beschreibt selbst, wohin sie mit dieser Sittlichkeit kamen: sie verbieten die Ehe, sagt er, und treiben Schändung, sie lehren Abstinenz und dienen den Gelagen [2]). Er nennt den Manichäismus eine monstruosa praedicatio: die Ehe verurtheile derselbe und lehre doch, die Enthaltsamkeit sei unmöglich (quae tam nubere quam abstinere prohibeat).

Dem gegenüber schildert nun unser Commentar die Enthaltsamkeit als sehr leicht; wer sie üben will, kann

1) Vgl. Entw. S. 199.

2) p. 1049 b./c. Wer die Ehe verurtheilt ist kein amator castitatis, sed inimicus, weil er den Enthaltsamen die Ehre der Freiwilligkeit nimmt und die Unenthaltsamen zur Fornication treibt sublato nuptiarum remedio.

es: propriae voluntatis accepit donativum (917). Zwar heißt es: ad illud (d. h. zur Continenz) fortiores hortatur apostolus, istud (die Ehe) concedit infirmis (1049); doch preist er gleich wieder die Jungfrau, quae sine labore ad summum praemium possit pervenire (922). Ohne Mühe erlangt dieselbe den höchsten Lohn; ihre Enthaltsamkeit wird nirgends Mühe genannt, wie noch Pelagius von dem labor castitatis redete. Die Mühe des Menschen ist einzig und allein die Sorge für das Irdische und deswegen ist auch die Wittwe glücklicher, als die Ehefrau, weil sie weniger mit irdischen Gedanken beschäftigt ist und minore labore inveniet majorem castitatem. Ein doppeltes Gut ist es: et solicitudinibus mundi carere et virginitatis praemium expectare (920). „Die Sorge des gegenwärtigen Lebens kann der Gerechtigkeit (justitia) viel schaden und durch sie sind die Verheiratheten vorzugsweise gebunden." Es ist aber liberae voluntatis, ob man das Höhere sucht, die Freiheit von aller Sorge, oder das Mindere, die Ehe.

So wenig ist die castitas beschwerlich, daß sie jugiter et facilius et sine ullo impedimento et in perpetuo bewahrt werden kann. Deswegen ist die Incontinenz schlechter, weil sie viele Sorgen bringt und weil sie nicht immer, und nicht aller Orten und unter allen Umständen, und nicht im hohen Alter und nicht in der Krankheit geübt werden kann. Ein ganz philosophischer Doctrinärismus, unter welchem wir nicht viel wahre Sittlichkeit vermuthen!

Freilich, wenn die Keuschheit in der Ehelosigkeit besteht und wenn es außer dem concubitus keine Incontinenz gibt, dann mag der Ascet immerhin sagen: es

sei leicht und mühelos, enthaltsam zu leben. Irdische Sorgen der Ernährung hat ja der Ehelose weniger, als der Verheirathete. Indeß hierin besteht doch nicht das Ideal der christlichen castitas! Sieht man nur genau zu, so ist dem Commentator der Begriff der eigentlichen castitas fast ganz unbekannt: ihre Verletzung geschieht ihm höchstens nur durch die fornicatio. Bei Erklärung des vierten Capitels aus dem Epheserbriefe sagt er: Hic describuntur ipsae species castitatis, quibus novus homo cognoscitur, und er rechnet dann alle Tugenden, die Sanftmuth, die Mildthätigkeit, die Friedfertigkeit u. s. w. zur castitas, nur die eigentliche Keuschheit ist nicht genannt (1005). Im Allgemeinen muß man sagen, daß ihm die Keuschheit identisch ist mit Gerechtigkeit, daß ein auf das Ewige gerichteter Sinn ihm ein keuscher Sinn, daß aber die Keuschheit in specie eine sehr schlechte Vertretung bei dem Verfasser findet. Wir hörten schon soeben, daß die irdische Sorge, welche sonst der castitas entgegen ist, als Gegnerin der justitia bezeichnet wurde, und so sind diese beiden Begriffe ganz synonym: der Unenthaltsame ist deswegen nicht keusch, weil er nicht gerecht ist, und er ist nicht gerecht, weil er wegen der irdischen Sorgen leicht mit seinem Sinnen und Trachten vom Ewigen abgezogen wird. Wo darum der Apostel die Unzucht tadelt, da wird dieses gewöhnlich von der Abgötterei verstanden [1]), wo der Apostel von Werken des Fleisches redet, da sind es immer allgemein irdische

1) cf. p. 841. 842. Vgl. past. Herm. lib 2. mand. 4. Non solum moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant, sed et is, qui simulacrum facit, moechatur. In der Verweigerung des Gott Schuldigen ist moechia.

Bestrebungen (867—69); die Rache ist ein carnale; die meisten Leidenschaften haben ihren Sitz im Leibe des Menschen und deshalb wird ein irdischer Mensch ein fleischlicher Mensch genannt, nicht als ob das Fleisch an sich sündhaft wäre, sondern weil es der Repräsentat der Leidenschaften ist und weil der Mensch von demjenigen Theile seinen Namen empfängt, der in ihm regiert und dem der andere Theil die Herrschaft abgetreten hat. Der Böse lebt secundum carnem, der Gute secundum spiritum; oder noch deutlicher: omne malum carnale, omne bonum spirituale (993). Und: Quicumque mundana sapit, non spiritum Dei videtur habere, sed mundi (906). „Der Mensch besteht aus Geist und Fleisch. Wenn er Fleischliches thut, wird er ganz Fleisch genannt: wenn er aber Geistiges thut, wird er ganz Geist genannt. Jede Substanz nämlich verliert, wenn sie die andere zu ihrer Herrin erhöht, gewissermaßen die eigene Gewalt und den eigenen Namen (867)."

Der fleischliche Mensch ist also der irdische Mensch und der fleischliche Sinn ist der irdische Sinn. Da nun der Apostel sagt: „wenn ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben," so fügt der Commentar bei: „gemäß der auseinandergesetzten Erklärung können fleischliche Menschen die Gerechtigkeit nicht bewahren (868)." Mit einer förmlichen Sorglichkeit vermeidet er es, die libido zu nennen und diese als besondere Feindin des Menschen darzustellen. Ja, ganz expresse sagt er: Inimicitias et caetera sequentia carnalia dicit apostolus, quae animae sunt, non carnis: ne Manichaei eum substantiam carnis accusare putarent (993). Der Apostel

redete an jener Stelle auch von der Unzucht; diese berührt der Commentator aber nicht.

Man sieht wohl, wie wenig ihm die castitas in christlichem Sinne am Herzen liegt. Er spricht es aber auch positiv aus: die Trunkenheit und Concupiscenz sind ihm l ä ß l i c h e Sünden. Ante legem litterae l e v i o r a quaeque non cognoscebantur esse peccata, id est, quae aliis non nocebant: ut concupiscentia, ebrietas et cetera hujusmodi (850). Wo Paulus die Gräuel der heidnischen Unzucht im Römerbriefe schildert, da ist die einzige unserem Verfasser abgerungene kühle Erklärung diese: effrenata libido m o d u m servare non novit (842). Da aber Paulus über den Stachel des Fleisches klagt, der ihm zur Demüthigung gegeben sei und der ihn ohrfeige (stimulus carnis, qui me colaphizet), so bemerkt unser Autor: der Apostel rede hier von seinen Verfolgungen (tentationes persecutionum) und klage darüber, daß er an „Kopfweh" leide (977).

Wir brauchen wohl nicht weiter fortzufahren! Nur das mag zu den letzten drei Stellen noch bemerkt sein, daß unser Autor läßliche Sünden annimmt [1]), die Pelagius und auch Julian verwarfen; daß er die Sünde der Concuspiscenz erst bei dem Uebermaße anfangen läßt, wie Julian; daß endlich jene Stelle aus dem zweiten Corintherbriefe vom Stachel des Fleisches auch einmal zwischen Augustin und Pelagius zur Sprache kommt,

1) Auch die Sünden aus Ignoranz sind ihm läßliche Sünden: Levius esse peccatum ignorantiae demonstratur. p. 1044 c. Pelagius hielt die Sünden aus Ignoranz für groß. cf. de nat. et grat. n. 19 de gest. Pelag. n. 42. Cälest hielt die Ignoranz für gar keine Sünde (de gest. Pel. n. 42).

damals aber ist nicht im Mindesten von dieser sonderbaren Auslegung des Kopfweh die Rede [1]). Bedenkt man nun noch, wie oft und wie weitläufig Augustin seine Entrüstung über die Beurtheilung der libido durch Julian ausspricht, und daß die in unserem Commentare dargelegte Ansicht (wenn man von dem polemischen Extravaganzen des Julian absieht) so ziemlich jene des Julian ist, daß Augustin nicht eine Silbe der Mißbilligung über die diesbezügliche Lehre des Pelagius hat — wer glaubt dann noch, daß unser Commentar von Pelagius stammen könne?

B. Die Sünde der menschlichen Natur.

Wegen der engen Verbindung, welche zwischen Concupiscenz und Erbsünde besteht und welche im Pelagianismus zuerst einer gründlichen Erörterung unterzogen wurde, dürfen wir wohl, ehe wir auf die Lehre von der Seele übergehen, hier die Frage nach der Erbsünde in die Mitte schieben. Ihre Beantwortung hat ja auf die Lehre vom Leibe wie von der Seele des Menschen bestimmenden Einfluß, die leiblichen Folgen bildeten aber mehr den Gegenstand des Streites.

Die bisherigen Erörterungen ergeben nun in dieser Beziehung, daß die Vertreter der Erbsünde »insaniunt,« und daß der Leib des Menschen keine Strafe der Erbsünde trägt, weil es keine Erbsünde gibt. Der leibliche Tod ward mit dem Menschen geschaffen und die Concupiscenz ist so wenig eine Strafe, daß der Mensch sie gar nicht als Last empfindet. Es ist leichter für ihn,

---

1) cf. de grat. Christi n. 12.

die Concupiscenz zu überwinden, als ihr und ihren Folgen zu dienen. So entschieden wie hier nimmt der Commentator auch sonst noch wiederholt Veranlassung, die Erbsünde zu leugnen: mit großer Ruhe und großer Bestimmtheit. Der Autor ist darüber so im Klaren, daß seinen Bemerkungen der polemische Ton gar nicht mehr anhaftet.

Wenn er zu Römer 4, 1 bemerkt, der Apostel zeige, daß es nur eine tradux carnis, keine tradux animae gebe, so wissen wir aus dem pelagianistischen Streite, daß dieser Satz gegen die Möglichkeit der Sündenvererbung, der Erbsünde geltend gemacht wurde. — Im siebten Capitel des Römerbriefes redet der Apostel davon, daß die Sünde durch das Gesetz Anlaß genommen, in ihm alle Begierde zu bewirken, daß die Sünde selbst durch das Gesetz in ihm aufgelebt sei. Unser Autor erklärt hier peccatum mit diabolus. Der Teufel habe durch das Gesetz Anlaß erhalten, den Menschen zur Sünde zu reizen (863). Er weist die Erbsünde mit jenem insaniunt zurück und exegesirt das revixit so, daß die durch Gewohnheit im Menschen großgewachsene Sünde durch das Gesetz zur Erkenntniß gekommen sei. Als Knabe hatte Paulus gesündigt, die Sünde aber per ignorantiam nicht als solche erkannt. Nun hatte er die consuetudo pueritiae und mos peccandi: er lernte das Gesetz und erkannte jetzt (revixit) die Sünde. In der Kindheit war sie todt durch die Ignoranz; durch die Kenntniß des Gesetzes lebte sie auf. Gründlich ausgeschlossen ist hier eine ererbte sündhafte Neigung. Leben, sagt der Autor dann, konnte auch die Sünde (d. i. die Erkenntniß der Sünde) durch das Naturgesetz, sie starb dann durch das Vergessen des N turgesetzes und lebte auf

durch das mosaische Gesetz. Item, quia vixerat per naturalem scientiam, et mortuum fuerat per oblivionem, ideo dicitur revixisse per legem. Allemal ist eine ererbte böse Natur, welche nach den Worten Augustins alio modo peccatum genannt wird, ausgeschlossen. Und wenn nun Paulus klagt, daß in ihm die Sünde wohne (habitat in me peccatum), so fügt der Commentator bei: „Gleichsam als Gast wohnt die Sünde in uns und gleichsam als ein Anderes in einem Anderen: nicht gleichsam als Eines, als accidentia nicht als naturalia." Der Grund dieses Wohnens ist die consuetudo. Und wenn dann Paulus klagt, daß er das Gute, was er wolle, nicht thue umgekehrt aber das Böse thue, was er nicht wolle, so lautet die Erklärung: Paulus redet hier aus der Person eines Menschen, der das Geistige suchen will, aber aus Gewohnheit noch oft gemäß der prudentia carnis handelt d. h. vieles Irdische sucht (864/5). Er ist frei und doch venumdatus sub peccato: quia ipse se venumdedit. Der Apostel klagt weiter: quod enim operor non intelligo. Der Commentator bemerkt: wenn man nicht lernen will, einem Anderen nicht zu schaden, so schadet man ihm freiwillig; und so kommt es dann, daß man doch thut, was man eigentlich nicht will (quod nolo facio), nämlich daß man seiner eigenen Seele schadet durch unkluge irdische Gesinnung und durch die angenommene Gewohnheit der Sünde. Man ist wie ein Betrunkener, man weiß nicht, was man thut. Das an sich gute Gesetz (welches sagt quod tibi fieri non vis, alii non feceris) wird dabei halb unbewußt übertreten: man will eigentlich nicht schaden, man schadet aber doch, weil man nicht gehörig unterscheiden will. So stimmt man

dem guten Gesetze eigentlich bei; da das Gesetz nun aber spiritualis ist, der Mensch aber carnaliter seinen irdischen Vortheil sucht, so kommt es, daß er nicht thut, was er will. Si ea, quae lex praecipit contraria voluntati carnis custodire voluero secundum carnem, quod nolo illud facio. Sagt endlich der Apostel: Nunc autem jam non ego operor illud, so recapitulirt der Commentar: Vor der Gewohnheit that der Mensch das Böse gern. Jetzt lehrt ihn das Gesetz und er erkennt es auch, daß der homo rationalis nicht leben soll gierig, irdisch irrationalium animalium ritu. Da er sich aber doch durch die Gewohnheit schon dem Irdischen ganz hingegeben hat, dem Gesetz aber folgen möchte, so thut er das Böse gleichsam wider Willen. — Eines ist bei dieser ganzen Exegese funditus ausgeschlossen: die Schwächung des menschlichen Willens durch ein peccatum originale. Carnalis consuetudo voluntati resistit. Voluntas carnis magis amatur quam Dei. p. 865 e.

So ist nun auch jene andere Stelle des Apostels: Sicut scriptum est: quia non est justus quisquam nur von persönlichen Sünden erklärt. Und zwar möchten diese Worte volle Geltung gehabt haben zur Zeit der Leiden Christi; darum hat Christus die Menschen von Neuem zur Gerechtigkeit angespornt (p. 849). Im Uebrigen haben nicht „alle" gesündigt, sondern des Apostels Wort omnes ist gleich multi zu fassen: jene Vielen haben gesündigt, welche die erste Sünde persönlich nachgeahmt haben. Sie waren praevaricantes, weil sie wie die ersten Menschen ein positives Gebot übertraten. — Das corpus peccati ist die Summe aller persönlichen Sünden; wenn der Apostel verlange, der Mensch solle diesen Leib

der Sünde ablegen, so heiße das: er solle sich von allen seinen Lastern frei machen (860). Wenn Christus in similitudinem carnis peccati gekommen sei, so sage damit der Apostel, daß Christus eine menschliche Form und Gestalt angenommen, aber nicht gesündigt habe. Oder: im A. B. nannte man das Opferthier auch peccatum, sein Fleisch kann also als Fleisch der Sünde bezeichnet werden und der Apostel meint, Christus sei in Aehnlichkeit dieses Opferfleisches gekommen. Oder: Unter caro peccati kann verstanden werden, daß der Mensch durch sein irdisches Leben (quae ante serviebat peccato) das Fleisch sündig d. h. zum Sündigen geneigt machte, Christus aber nicht sündigte und damit zeigte, daß allein der Wille an der Sünde theilhabe, nicht die Natur (ut ostenderet voluntatem esse in crimine, non naturam). Die Natur ist so von Gott erschaffen, daß sie frei ist von Sünde, wenn sie will (quae talis a Deo facta est, ut possit non peccare, si velit.) Auch Vallarsi schreibt hier ein cave! an den Rand. Christus war deswegen nicht sub maledicto, weil er das ganze Gesetz erfüllte (quia per omnia legem implevit 986).

Erwartet jede Creatur seufzend die Freiheit, so heißt das: der Mensch sehnt sich nach der Seligkeit (praemia virtutum, quae Dominus promisit.) Manichäer sind es, die da sagen: naturam corporis insertum habere peccatum (861). Dagegen lehrt unser Autor: Inimici Dei ergo actibus sunt, non natura (856). Und wo der Apostel lehrt: eramus natura filii irae, da sagt der Commentar: so groß war die Ueberlieferung der sündhaften Gewohnheit von unseren Vätern her, daß

wir alle schienen für die Verdammniß geboren zu sein (999). Wer seine Mysterien nicht anders vertheidigen könne, als durch irrige Annahmen von Sünde (d. h. wer die Taufe nicht erklären könne als durch Beschuldigen der Natur), der beschuldige Gott der Ohnmacht und Unwissenheit. Er postulire nur Sünde, damit er seine Lehre von der Taufe aufrecht halten könne. Der Apostel kenne und lehre keine nothwendige Sünde, damit er nicht das Leben der Menschen zu entnerven scheine. Wir notiren hier, daß sich in den letzten Sätzen nicht nur die Gedanken Julians, sondern sogar seine Ausdrucksweise wiederfindet.

Benützte endlich Augustin die Lehre von der Beschneidung, um daraus die Erbsünde herzuleiten, so hat unser Commentator dafür folgende Erklärung: die Beschneidung war bei den Juden eingeführt, damit man nach einer Schlacht ihre Körper von denen der Heiden unterscheiden und nach jüdischem Ritus begraben konnte. Man beschnitt nicht ein äußerlich sichtbares Glied, damit nicht die Gestalt des Juden verstümmelt und verunziert erschiene. Soll aber die Beschneidung eine symbolische Bedeutung haben, so kann diese nur sein, daß den Beschnittenen angekündigt wurde, sie müßten gerecht leben. Die Beschneidung an sich nützt nichts, sie nützt nur, wenn die innere Beschneidung des Herzens, die Gerechtigkeit, wavon sie ein bloßes Zeichen sein soll, vorhanden ist. Abraham hatte die Gerechtigkeit nicht aus der Beschneidung, sondern umgekehrt, er trug die Beschneidung als Zeichen seiner Gerechtigkeit, er war so gerecht, daß er den Schmerz der Beschneidung nicht fürchtete. Wenn also auch nicht gerechte Menschen die Beschneidung schon

erhielten, so geschah das zunächst wegen der Schlachten, dann aber sollte es ihnen auch eine Erinnerung an die zu erlangende Beschneidung des Herzens sein. Letztere kam aber eigentlich erst durch Christus, und deswegen ließ Jesus Nave, der von Christus ein Vorbild war, die Juden zum Ausdruck dieser bildlichen Bedeutung ein zweites Mal beschneiden (847. 853).

Was ist klarer, als daß in all diesen Ausführungen die Leugnung der Erbsünde positiv ausgesprochen, ja sogar als eine entschiedene Frage der ganzen Exegese zu Grunde gelegt ist? Wenn nun Augustin, der den Commentar des Pelagius gelesen hatte, nach dem Concil von Diospolis noch fast nicht den Beweis liefern konnte, daß Pelagius die Erbsünde geleugnet habe, so kommen wir zu unserer alten Folgerung zurück, daß die uns vorliegende Arbeit unmöglich jene des Pelagius sein kann. Die vielen Anklänge an Julian lassen vielmehr vermuthen, daß unser Verfasser schon die Schriften dieses letzten Hauptes der Pelagianer muß gelesen haben. — Mit Julian sagt er auch, daß eigentlich nicht Adam, sondern Eva das erste Vorbild der Sünde war (856).

(Schluß folgt.)

II.

Recensionen.

1.

Abbé **Rohrbacher's** Universalgeschichte der katholischen Kirche. Dreiundzwanzigster Band. In deutscher Bearbeitung von Dr. **Alois Knöpfler**, Professor der Kirchengeschichte und Patrologie am Lyceum in Passau. Münster 1883. XX. 490 S. 8°.

Doppelt ist die Aufgabe des Geschichtschreibers. Er hat zuerst und vor Allem die Wahrheit über die Vergangenheit zu eruiren — und das erfordert das eingehende Studium und die Kritik der zeitgenössischen Berichte. Sodann aber müssen die Ereignisse vor seinem Geistesauge zum lebendigen Bild sich gestalten, er muß sie gleichsam nochmals mit durchleben, um sie nicht blos wahrheitsgetreu, sondern auch ansprechend und fesselnd erzählen zu können. Er muß sich hineinleben in die Lebensverhältnisse seiner Helden, ihre Gedanken und Gefühle gleichsam nochmals nachdenken und mitempfinden, um ihren Charakter zutreffend zu schildern. Kritischer Sinn und doch wieder schöpferische Gestaltungsgabe sind die Grundeigenschaften des Historikers.

Legen wir diesen Maßstab an das oben angezeigte Werk an, so müssen wir sagen: K. besitzt beide Eigenschaften in hervorragendem Grade. Da er sie bei Rohrbacher vermißte, der einerseits oft Tendenzschriftsteller wird und namentlich im vorliegenden Band vom theoretischen Standpunkt aus die Thatsachen oft so entstellt und vergewaltigt, daß man sie nicht wieder erkennt, andererseits in seiner Darstellung kein pragmatisches Ganze gibt, sondern mosaikartig Thatsache an Thatsache reiht, — so hat K. von einer einfachen Uebersetzung abgesehen. Wenige Paragraphen von untergeordneter Bedeutung abgerechnet bietet er vielmehr eine vollständig neue Bearbeitung unserer Periode. Zwar hat er keine archivalischen Studien gemacht, aber die publicirten Quellen sowie die Literatur vollständig beigezogen und mit kritischem Sinn geprüft und verwerthet. „Wahrheit über alles“ war dabei seine Devise. Die Erzählung aber ist so lebendig und spannend, die Characterisirung so kurz und treffend, daß der Leser auf jeder Seite neu gefesselt wird und wenn er einmal begonnen, nicht mehr leicht die Lectüre unterbricht. Besonders mag auf die Schilderung der Einnahme Constantinopels (S. 126) und auf die Lebensbilder Savanarola's und der hl. Theresia (S. 268 und 348) aufmerksam gemacht werden.

Was den reichen Inhalt betrifft, so geben die ersten drei Capitel einen Ueberblick der Literatur- Cultur- und Staatengeschichte des ausgehenden Mittelalters, abgeschlossen durch eine genaue Analyse von Machiavelli's Werk vom Fürsten, das die Ideen systematisirt, welche die Triebfedern der damaligen treu- und ehrlosen Politik waren. K. hielt diese Berücksichtigung der Profange-

schichte zu „einem allseitig richtigen Verständniß der Kirchengeschichte für nothwendig." Mit Recht. Aber schon ein Blick auf die Seitenzahl, welche diese Uebersicht umfaßt — 190 von 490 Seiten — dürfte zeigen, daß des Guten hier doch etwas zu viel geschehen ist. Es läßt sich nicht absehen, warum die Unternehmungen Karls des Kühnen und anderer mit einer Breite erzählt werden, wie sie kaum in profangeschichtlichen Werken mehr allgemeinen Inhalts sich findet. Und noch weniger können wir begreifen, zu welchem Zweck S. 147—151 ein Passus über die profan-französische Literatur der Zeit wörtlich aus Sismondi herübergenommen ist, sogar S. 150 der Satz: Wir haben anderwärts erwähnt, wie Karl VI. die Passionsbruderschaft beschützte und ihr selbst beitrat, wovon doch im Vorhergehenden nicht die Rede ist.. Freilich fällt die Schuld davon auf Rohrbachers Vorlage, der K. hier mehr gefolgt ist, als im eigentlich kirchengeschichtlichen Theil und dann sind doch auch einige mehr kirchengeschichtliche Partien in diesen Theil aufgenommen.

Die eigentlich kirchengeschichtliche Abtheilung beginnt mit der durchaus objektiv gehaltenen Geschichte der Päpste von Nicolaus V. bis Julius II. K. sucht einen Sixtus IV., Innocenz VIII., Alexander VI. nicht zu vertheidigen. Wohl aber weiß er auch wieder einzelne Lichtseiten jedes Pontificates hervorzuheben. Durchaus gerechtfertigt scheint mir namentlich das Urtheil über Julius II. (S. 426). An die Papstgeschichte schließt sich eine eingehende und lichtvolle Schilderung der wissenschaftlichen Bestrebungen in Italien und Deutschland mit kurzen Charakterbildern der einzelnen Gelehrten und

treffender Beurtheilung des italienischen und deutschen Humanismus, der niedergehenden Scholastik, der auch jetzt noch herrliche Blüten treibenden Mystik. Nach einem kurzen Excurs über die Häretiker der Zeit folgt dann die Zeichnung des religiös-sittlichen Lebens der Mönche, des Weltklerus, des Volks, einer der wichtigsten Theile des Buchs. Die düstern Schattenseiten (namentlich das Monopol des Adels bei Besetzung geistlicher Stellen, das Hexenwesen etc.) sind voll gewürdigt, aber andererseits doch auch auf die erfreulichen Erscheinungen hingewiesen, „welche uns zeigen, daß bereits ein neuer Geist sich kräftig zu regen begann im kirchlichen Leben." „Die erste und sicherste Gewähr der Besserung," sagt K. in dieser Hinsicht S. 383, „bietet uns das so laut und so allgemein geäußerte Verlangen nach Reform, die so rückhaltslose Verurtheilung der Mißstände. Eine Zeit, die ihre Fehler in solcher Weise durchschaut und erkennt, gehört gewiß nicht zu den schlimmsten. Wenn bei dem einzelnen Individuum die klare Erkenntniß der Fehler der erste Schritt zur Besserung ist, so wird dies auch bei ganzen Menschenklassen, Nationen und schließlich der Kirche selbst nicht anders sein." Freilich fehlte diese klare Erkenntniß gerade an der Stelle, wo sie vor allem nothwendig gewesen wäre. Noch findet das künstlerische Schaffen der Zeit seine Würdigung. Im fünften Capitel endlich folgt im Anschluß an die Actensammlung des Cardinals Antonio de Monte eine fast zu breite Relation über die einzelnen feierlichen Sitzungen des Laterancon-cils. Den Schluß bilden die Regierungshandlungen Leo's X. bis zum Jahre 1517. Wiederum ist der Gelehrtenkreis seiner Zeit kurz erwähnt.

Da mit Sicherheit anzunehmen ist, daß das Werk weitere Auflagen erleben wird, mögen einige, wenn auch untergeordnete Punkte ausgehoben werden, wo nach meiner unmaßgeblichen Ansicht Versehen vorliegen oder Ergänzungen zu wünschen sind. Da S. 109 die Literatur über das Florentinum ziemlich ausführlich besprochen ist, mag auf die nicht unwichtigen Notizen aufmerksam gemacht werden, welche Lämmer in seinem Werke: In decreta concilii Ruthenorum Zamosciensis animadversiones p. 51 seq. Ann. 4 gibt. Die Frage, ob es zwei Gregorii Scholarii gegeben, ward nach Renaudot durch Kimmel, Libri symbolici ecclesiae orientalis. Jena 1843 praef. p. IV—VII aufs neue bejaht, durch Gaß, Gennadius und Pletho. Breslau 1844 verneint (S. 133 Anm. 1). Zur Geschichte der Verschwörung des Stefano Porcari (S. 207) wäre Oreste Tommasini, Documenti relativi a Stefano Porcari, Roma 1879 beizuziehen gewesen. Porcari kam zu seinen Ideen namentlich durch seinen Aufenthalt im freisinnigen Florenz, wo er capitano del popolo gewesen war. Die Verse Petrarca's vom „Ritter auf dem tarpeischen Felsen" (gerichtet an Cola di Rienzo) wandte auf Procari zuerst Macchiavelli an, der sonst durchaus einem von Tommasini mitgetheilten zeitgenössischen Bericht eines Florentiners über die Verschwörung folgt, in welchem vom Gebrauch jener Verse durch Porcari selbst keine Rede ist. S. 255 ist offenbar durch ein Versehen gesagt, die sixtinische Kapelle sei durch die Frescen Rafaels berühmt geworden. Bei Beurtheilung der epistolae virorum obscurorum (S. 342) ist Janssen citirt ohne Berücksichtigung der Bedenken, welche Funk in dieser Zeitschrift Jahrg. 1880 S. 678

dagegen erhoben hat. Reuchlin dagegen wird R. mehr gerecht als Janssen. Beim Bericht über Geiler von Kaiserberg S. 387 fehlt in der Literatur die Edition der „ausgewählten Schriften" durch den Domherrn Ph. de Lorenzi 1881. Auch hätte wohl die Thatsache, daß Geilers Name auf dem Index steht, erwähnt werden dürfen. Wenn S. 402 das Ulmer Sacramentshaus nach Haßler, Ulms Kunstleben im Mittelalter S. 106 einem Meister aus Weingarten zugeschrieben wird, so haben sich in letzter Zeit hiegegen Bedenken erhoben und wird das Werk jetzt dem älteren Syrlin zugesprochen, vgl. Klemm, württembergische Baumeister und Bildhauer bis ums Jahr 1750. Stuttgart 1882. S. 82. Als Todesjahr des Colmarer Malers Schongauer (S. 411) wird auf Grund des Colmarer Kirchenregisters jetzt allgemein 1488 festgehalten, Bartholomäus Zeitblom wird in Ulmer Urkunden noch 1518 genannt, 1521 scheint er nicht mehr gelebt zu haben, vgl. Pressel, Ulm und sein Münster S. 106. Die Rede Aleanders auf dem Reichstag von Worms 1521 hat Pallavicini aus zwei Documenten construirt, welche Balan, Monumenta reformationis Lutheranae (1521—25) Nro. 30 und 35 neulich publicirt hat. (S. 480.)

Repetent Dr. Schmid.

2.

Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disciplinen herausgegeben

von Dr. **Otto Zöckler**, ord. Prof. d. Theol. in Greifswald. Zweiter Band. Historische Theologie und Dogmatik. 772 S. Dritter Band. Ethik und praktische Theologie. 612 S. Nördlingen. Beck. 1884. 1885.

Dem ersten Bande des Handbuches, den wir im Jahrgang 1883 S. 136 ff. 350 ff. zur Anzeige gebracht haben, sind rasch die beiden anderen nachgefolgt. Das Werk ist damit zu seinem Abschlusse gekommen und hat auch für den Katholiken insofern eine große Bedeutung, als er sich in der dem heutigen Stand der protestantischen Theologie entsprechenden vollständigen und präcisen Darstellung der orthodoxen kirchlichen Lehre am leichtesten über den Stand des Glaubens und Wissens in den noch gläubigen Kreisen der evangelischen Kirche orientiren kann. Es ist von großem Interesse zu sehen, wie die gegenwärtigen Vertreter des positiven Protestantismus sich einerseits die Gegensätze zurecht legen, welche zwischen dem Formal- und Materialprinzip, der unsichtbaren Kirche und dem äußeren Bekenntniß, der Rechtfertigung durch den Glauben allein und den von Christus eingesetzten Sakramenten, dem allgemeinen Priesterthum und dem besonderen geistlichen Amt bestehen, und andererseits eine vom subjectiven Standpunkt geforderte Ausgleichung der Bekenntnißschriften mit der modernen Bildung anzubahnen suchen. Der katholische Theologe ist um so mehr auf solche Darstellungen angewiesen, als ihm sonst stets der Vorwurf gemacht wird, daß er die protestantische Lehre mit Voreingenommenheit beurtheile und mißverstehe. Dies wird selbst denjenigen vorgeworfen, welche „eine erleuchtetere theologische Denkweise als die des unbedingten Infallibilismus“ besitzen. Wie wenig weit die Unbe-

fangenheit der Mehrzahl auch der freier gerichteten und einem gewissen irenischen Zug folgenden Vertreter des Romanismus sich erstreckt, „das zeigt Deutschlands geistvollster und einflußreichster katholischer Theologe, Möhler, mit seinem gründlichen Mißverstehen und verzerrenden Darstellen des 'Protestantismus" (2, 380). Ist es nun auch selbstverständlich, daß der, welcher durch seinen Glauben und sein Leben mit einer Kirche verbunden ist, am besten davon Rechenschaft geben kann, so ist es doch ebenso natürlich, daß derselbe sehr geneigt ist, bloß die guten Seiten zu sehen und zur Darstellung zu bringen. Es kann also nichts schaden wenn von anderer Seite auch die schwachen Seiten hervorgehoben werden. Katholischerseits können wir gewiß mit gleichem Recht die Forderung stellen, daß die katholische Lehre nicht vom Standpunkte des protestantischen Prinzips aus dargestellt werde. Wollten wir hierin eine Vergleichung anstellen, so dürfte wenigstens in Deutschland leicht das Resultat zu erweisen sein, daß die katholischen Schriftsteller in der protestantischen theologischen Literatur besser bewandert sind als die protestantischen Schriftsteller in der katholischen Literatur. Was aber die Unbefangenheit anbelangt, so haben wir auch hier Gelegenheit, Proben von derselben anzuführen. Zunächst möge aber eine Uebersicht des Werkes folgen.

Die historische Theologie umfaßt die Einleitung in die historische Theologie, allgemeine Kirchengeschichte, Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik der christlichen Kirche. Die beiden ersten Theile sind vom Herausgeber verfaßt. Nachdem er die Vorfragen erledigt hat, bespricht er die allgemeine Kirchengeschichte in drei Perioden. Das kirchliche Alterthum oder die

Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform reicht vom J. 100—692. Das Mittelalter oder die Kirche in theils byzantinischer theils romanisch-germanischer Bildungsform erstreckt sich von 692—1517 und ist in drei Zeiträume getheilt: die Zeit des roheren Mittelalters, die Blütezeit des Mittelalters und die Zeit des sinkenden Mittelalters. Die neuere Zeit oder die Kirche in moderner Bildungsform vertheilt sich in die Reformationszeit 1517—1648, die Uebergangszeit 1648—1814 und die Gegenwart oder die Zeit des Ringens mit innerem Antichristenthum bei zunehmendem Erstarken des Missionswirkens nach Außen (bis 1883). Die Archäologie, dargestellt von Privatdozent Lic. Viktor Schultze, behandelt die kirchliche Verfassung und Verwaltung, den kirchlichen Kultus, das christliche Leben und die christliche Kunst. Die christliche Dogmengeschichte, welche den Pfarrer Lic. Paul Zeller zum Verfasser hat, ist in sechs Perioden abgetheilt: 100—325, 325—600, 600 bis 1070, 1070—1517, 1517—1675, 1675—1883. Die christliche Symbolik oder vergleichende Darstellung der christlichen Bekenntnisse ist verfaßt von Prof. Dr. Gezelius v. Scheele. Er bespricht die griechisch-katholische, römisch-katholische, evangelisch-lutherische, reformirte Kirche und die Sekten des Protestantismus.

Die systematische Theologie zerfällt in die Apologetik, Dogmatik und Ethik. Der Verf. der Apologetik, Prof. Dr. Kübel, widmet namentlich der Geschichte dieser Disciplin eine längere Ausführung und zerlegt dann diese selbst in folgende drei Haupttheile: Nachweis der christlichen Anschauung von Gott als allein dem Lebensbedürfnisse des Menschen entsprechend, von

Jesu Christo als allein dem Heilsbedürfnisse des Sünders entsprechend, von dem der Kirche anvertrauten Worte Gottes in der h. Schrift, als allein dem Wahrheitsbedürfnisse des Menschen entsprechend. Die Dogmatik ist in die Prinzipienlehre, in welcher Prof. Dr. Cremer die einleitenden Fragen behandelt, und in das System der Glaubenslehre getheilt. In letzterem bespricht Prof. Dr. Zöckler die Glaubenslehre in „evangelisch-lutherischer Auffassung“ zum Theil im Anschluß an die protestantische Scholastik, besonders an Hollaz und Quenstedt. Er hat die hergebrachte Eintheilung zu Grund gelegt: Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie. Die Ethik gliedert Prof. Dr. Chr. E. Luthardt nach der Darstellung ihrer Geschichte in die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden, in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung und in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln.

Die praktische Theologie wird eingeleitet von Prof. Dr. Gerhard v. Zezschwitz durch die Geschichte und die Beantwortung der allgemeinen Vorfragen. Von den einzelnen Fächern derselben sind bearbeitet die Evangelistik von Lic. K. H. Chr. Plath, die Katechetik und Homiletik von Zezschwitz, die Liturgik, Pastorallehre und Kybernetik von Prof. Dr. Theodosius Harnack, die Diakonik von Pastor Th. Schäfer.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, am Einzelnen Kritik zu üben, wir müssen uns vielmehr auf ein paar allgemeine Bemerkungen beschränken. Als einen Vorzug des Werkes müssen wir die genaue Literaturangabe bezeichnen, die sich selbst bis auf einzelne Abhandlungen in Zeitschriften erstreckt. Es wäre freilich leicht

aus der katholischen Literatur zahlreiche Ergänzungen zu liefern und man erhält auch aus dem Verzeichniß der katholischen Schriften manchmal den Eindruck, daß es mehr nach den Recensionen der Literaturblätter als nach eigener Kenntniß gemacht worden ist, aber jedenfalls ist die Berücksichtigung dieser Literatur, welche protestantischen Autoren nicht immer nachzusagen ist, der Anerkennung werth. Deßgleichen bin ich mit der schon im Titel angekündigten historischen Behandlung einverstanden. Im Verhältniß zu dem knappen Raum, welcher den einzelnen Disciplinen zugemessen werden konnte, hat ja der historische Theil eine recht ausführliche Behandlung erfahren. Die dabei eingehaltene Methode kann aber von Einseitigkeit nicht freigesprochen werden. Wenn auch nicht überall in gleich hohem Grade, so ist doch prinzipiell stets der Maßstab des protestantischen Prinzips an die historische Darstellung angelegt. Dieser tritt im Verlauf immer stärker hervor, bis mit der Reformationsperiode scheinbar die Rechtfertigung der ganzen Auffassung erreicht wird. Am stärksten, aber auch bezeichnendsten tritt diese Einseitigkeit in der Ethik hervor. Denn obwohl anerkannt wird, daß das sittliche Leben der ersten Christenheit die erneuernde Macht des christlichen Geistes sowohl in der Innenwelt der Gesinnung als in den socialen Verhältnissen des äußeren Lebens zeigte, so wird doch alsbald hinzugefügt: „auf der andern Seite aber brachte die frühzeitig eingetretene Trübung der paulinischen Erkenntnis der Rechtfertigung, d. h. der Vorderstellung des Verhältnisses zu Gott vor dem Verhalten einen gesetzlichen Zug in die christliche Moral, befördert durch den Gegensatz zur heidnischen Zuchtlosigkeit und

zum gnostischen Antinomismus, und unterstützte dadurch die Einwirkung des antiken Moralismus und Intellektualismus, was sich teils in der positiven Form der Werkmäßigkeit, teils in der negativen der naturfeindlichen Askese geltend machte, in beiden aber zur Unterscheidung einer doppelten christlichen Moral, einer niederen (der Gebote) und einer höheren (der evangelischen Rathschläge) führte" (3, 6). Daß diese „Trübung" sich schon im ersten Korintherbrief nachweisen läßt, wie einzelne protestantische Theologen behaupten, sagt der Verf. freilich nicht, aber was er später aus demselben beibringt läßt gerade die Beziehung zur „paulinischen Erkenntnis der Rechtfertigung" vermissen. Das Matthäusevangelium sei nur nebenbei erwähnt. Darnach ist doch die Moral des Romanismus nicht bloß „quantitativ" von der natürlichen Ethik verschieden! Hieraus läßt sich die weitere Entwicklung bereits beurtheilen und es kann den Leser nicht mehr verwundern, wenn S. 27 als Hauptpunkte der „jesuitischen Moral" der Probabilismus, der Satz, daß der Zweck das Mittel heiligt, und die reservatio mentalis genannt werden. Man wird es natürlich einem lutherischen Theologen nicht verargen, wenn er in der „Erneuerung der paulinischen Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit" durch Luther auch „eine Erneuerung und Richtigstellung der Ethik" erkennen will, aber dies ist in einer historischen Darstellung, welche auf die wirklichen und vermeintlichen Schäden der katholischen Werkheiligkeit mit einer gewissen Schadenfreude hinweist, zu verlangen, daß nun auch der sittliche Zustand der protestantischen Kirche im 16. Jahrhundert wahrheitsgetreu geschildert wird. Darnach haben wir aber nicht bloß hier,

sondern auch in den andern Disciplinen uns vergebens umgesehen. Nur einmal sind wir einem schüchternen Anlauf hiezu begegnet. In der Geschichte der Seelsorge bemerkt der Verf. (3, 511): „Wohl haben wir uns zu hüten daß wir die Zustände in den Gemeinden ideal fassen; es fehlte nicht an großer Unwissenheit und an Sünden, die leider im Schwange giengen, auch nicht an Mißgriffen. Man lese nur, wie tief Luther darüber klagt (z. B. in der Vorrede zu seinem kleinen Katechismus, in seinen Predigten und Briefen).“ Bekanntlich lassen die neueren Publicationen der Correspondenzen, Visitationsberichte u. A. diese Klagen in einem noch viel grelleren Lichte erscheinen, aber wie sich Luther mit dem Greuel des Papstthums zu trösten wußte, so ist auch im Gegensatz zu dem vom Herrn aufgestellten Erkennungszeichen an den Früchten, die weitere Bemerkung Harnacks von Interesse: „Dennoch ist auf den in der Kirche herrschenden Geist aller Nachdruck zu legen; darauf, daß sie das Wort Gottes hell leuchten ließ, Liebe bethätigt und evangelische Zucht übt. Es wurde ein fester Grund gelegt, der auch gute Früchte trug. Dennoch hat Spencer offen erklärt, daß die Reformation, namentlich Luther, ausschließlich auf die Lehre mit Hintansetzung des Lebens bedacht gewesen sei.“

Daraus läßt sich bereits abnehmen, daß die Polemik vorwiegend gegen die katholische Lehre gerichtet ist. Dieselbe geht sogar so weit, daß die „pelagianische Trübung der biblischen Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt“, die schon aus der altkirchlichen Zeit datire, im Mittelalter „ihren höchsten Grad erreichen“ muß (2, 337). „Das Endergebniß der mittelaltrig-christlichen

Entwicklung war eine bis zum höchsten Grade gediehene Verweltlichung (Politisierung) der Kirche gewesen. Beide Grundformen vorchristlicher Religiosität und Sittlichkeit: das antike Heidentum und das Judentum hatten in der Kirche des Mittelalters eine Reproduktion unter neuen Namen und wenig veränderten Formen erfahren" (2, 163). Das „protestantische Kaiserthum" darf dabei natürlich nicht fehlen (166). Um so mehr wird das Papstthum zum Object der Polemik gemacht. Der griechischen Kirche rechnet es der Verf. der Symbolik, welcher die griechisch-kath., römisch-kath., evangelisch-lutherische reformirte Kirche mit dem Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter vergleicht, zum Verdienst an, daß sie 700 J. früher als der Occident gegen Rom Front machte (412). Selbst das Antichristenthum der symbolischen Bücher fehlt nicht (747). Wie dabei Mißverständniß, wenn nicht Verdrehung des katholischen Dogma's eine Rolle spielt, zeigt nicht nur die im Allgemeinen ruhig gehaltene Dogmengeschichte, welche der Synode von Orange (S. 312) und den Vertheidigern der Transsubstantiationslehre (S. 344) selbstische Absichten unterschiebt, sondern noch mehr die Symbolik. Der Verf. imputirt der katholischen Lehre die Annahme, daß sie „das von den kirchlichen Auktoritäten ausgegangene und sanctionirte Wort als gleich berechtigt ansieht mit dem Worte der Apostel" (S. 399), sogar eine „objective Vervollkommnung" desselben für möglich hält. Er spricht von einer „Inspiration" in der Kirche, von einem „Semipelagianismus" des Mittelalters, welcher das Wollen des Guten dem Menschen zugestand (S. 408), von einer „völligen Gleichstellung" der Repräsentanten der Kirche mit den Jüngern des Herrn

(S. 418), von einer Verdammung „aller Nichtchristen, aller nichtkatholischen Christen" in die Hölle (S. 422). Er sagt alles Ernstes: „Bei der Frage nach der Heiligkeit weist sie hin auf gewisse bestimmt vorgeschriebene gute Werke, bei der Frage nach den Heiligen holt sie die Reliquien, die angeblichen Gebeine derselben hervor; die Apostel sollen gegenwärtig sein in den Bischöfen, und schließlich Gott selber in der Hostie, oder im Papste. Durch dies alles aber wird vielmehr ein Zerrbild dargestellt, als die echte und heilsspendende Hütte Gottes unter den Menschen" (S. 424). Diese kurze Blumenlese, welche beliebig vermehrt werden könnte, möge zur Illustrirung des Satzes dienen, welchen Luthardt 3, 65 geschrieben hat: „Die andere Kirche zu bestreiten nur weil sie andere Kirche ist und von der Polemik zu leben, ist die besonders der römischen Kirche und nicht selten den Sekten eignende Sünde im Verhältnis der Kirchen zueinander." Man lese nur einmal die symbolischen Bücher und die Schriften Luthers und vergleiche sie mit dem Tridentinum und dem römischen Katechismus! Die neueste Polemik eines Hase und Beyschlag und der zahlreichen Autoren von Schriften zum Lutherjubiläum ist gerade auch nicht geeignet, die irenischen Tendenzen des Protestantismus zu constatiren. Kübel stimmt aber ganz in den Schlachtruf Beyschlags ein, wenn er 2, 594 sagt: „Es muß leider nur, gewissen Bestrebungen positiv kirchlicher Evangelischen in unserer Zeit gegenüber, auch von der Apologetik oder Polemik, die streng biblisch sein will, betont werden, daß (wie dies neuerer Zeit Beyschlag überzeugend dargethan) von irgend welchem Bund echter Nachfolger der Reformation mit Rom nie und nimmer die Rede sein kann."

Die Katholiken in Deutschland haben dieses im letzten Jahrzehend zur Genüge erfahren, aber sie haben auch bewiesen, daß sie in Vereinigung mit der ganzen Kirche auch ohne Bundesgenossen ihr Recht und ihre Freiheit zu vertheidigen wissen. Die Erfahrung der letzten Jahre hat sogar evident bewiesen, daß der protestantische Konservatismus ohne den Bund mit „Rom“ unfähig und ohnmächtig ist, die volkswirthschaftlichen Aufgaben der heutigen Gesellschaft mit Aussicht auf Erfolg in die Hand zu nehmen. Angesichts dieser Sachlage aber sollte man nicht die unfruchtbare „Polemik“ vor allem in der „römischen Kirche“ suchen.

Ich glaubte bei der Besprechung dieses auf einen großen Leserkreis berechneten Werkes, das bereits in zweiter Auflage erscheint, an diesem Ort die prinzipiellen Bedenken offen aussprechen zu sollen. Ich halte es für bedauerlich, daß die confessionellen Gegensätze immer schärfer zugespitzt werden, weiß aber wohl, daß von einer gegenseitigen Verständigung keine Rede sein kann. So wenig ich mir von dem auch in diesem Werke so sehr betonten testimonium Spiritus sancti im Innern des einzelnen Gläubigen für die Wahrheit des Christenthums einen großen Erfolg versprechen kann, ebenso sehr bin ich überzeugt, daß wissenschaftliche Discussionen nur selten zu einem praktischen Resultat führen. Aber die dogmatischen Gegensätze sollten ein Zusammengehen der gläubigen Christen gegen das moderne Heidenthum nicht ausschließen.

Schanz.

3.

Iter Italicum unternommen mit Unterstützung der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin von **Dr. J. v. Pflugk-Harttung** „Professor an der Univ. Tübingen. Erste Abtheilung 1883. Zweite A. 1884. X. 980 S. 8.

Der den Lesern der Qu.-Schrift bereits bekannte Gelehrte erstattet im ersten Theil (1—166) der Schrift Bericht über die Forschungen, welche er in italienischen Archiven und Bibliotheken nach Papsturkunden vor dem Jahre 1200 anstellte, und verzeichnet die Urkunden, die er aufgefunden. Das durchforschte Terrain erstreckt sich von Turin und Verona bis Brindisi und Palermo. Die Zahl der Institute ist 258. Die meiste Zeit nahm unter den einzelnen Orten natürlich Rom in Anspruch. Der große Eifer, mit dem sich der Verf. seiner Aufgabe unterzog, blieb nicht unbelohnt. Ueber viele Archive erhalten wir hier zum ersten Male nähere Nachricht, so über S. Giovanni im Lateran, Veroli, Volterra, Brindisi, Bari u. s. w. Im zweiten Theil der Schrift (167—341) werden uns Regesten von 1005 Papst- und 25 Kaiserurkunden mitgetheilt, die bisher zum größeren Theile unbekannt waren. Besonders ergiebig erwies sich der Codex E. V. 44 der Turiner Nationalbibliothek, der zwar schon von anderen Gelehrten eingesehen, in seinem Werthe aber nicht erkannt worden war. An dritter Stelle (341—374) folgt ein bisher unbekanntes Glossarium Latinum aus dem eben erwähnten Turiner Codex. Der vierte und größte Abschnitt ist Miscellanea überschrieben. Er enthält eine größere Anzahl von Briefen, Urkunden und sonstigen Documenten vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. Ein beträchtlicher Theil (529—717) rührt von

Th. Wüstenfeld her, darunter Regesten der wichtigeren Urkunden zur Geschichte von Corneto vom 10. bis 14. Jahrhundert, und Beiträge zur Reihenfolge der obersten Communalbehörden Roms von 1263 bis 1330, 95 und 96 Nummern. Darauf folgt ein umfangreicher Appendix (735—831), enthaltend Mittheilungen über Archive und Bibliotheken, die dem Verf. erst nachträglich zugingen, 72 weitere Papstregesten, 2 weitere Kaiserurkunden (von Heinrich VII), und einen Beitrag zur Kritik des Turiner Glossars von G. Löwe. Jene Mittheilungen rühren hauptsächlich von Hrn. Silvestri in Palermo her. Allein auf S. 746—750 finden wir, etwas monoton, „nach gütiger Mittheilung des Hrn. Comm. Giuseppe Silvestri" ungefähr 20mal. Den Schluß bildet endlich ein doppelter Index. Der eine gibt die Namen und Sachen an, der andere die Orte, über deren Archive und Bibliotheken Mittheilungen gemacht wurden. Die Anfertigung des zweiten Index bedingten die zahlreichen Mittheilungen, die dem Verf. erst nach der Vollendung des ersten Theiles zukamen. In der Einleitung, bezw. Vorrede, berichtet der Verf. über die Zeit und den Zweck seiner italienischen Reise und über die Aufnahme, die ihm an den verschiedenen Orten zu Theil ward. Er betont, daß er mit wenigen Ausnahmen überall das größte Entgegenkommen gefunden habe und daß ihm niemals so viele Liebenswürdigkeit und Dienstbereitschaft widerfahren sei als von Seiten der Italiener.

Die Inhaltsangabe verräth bereits den Werth des Werkes, und es ist ihr daher nichts mehr weiter beizufügen.

Funk.

4.

Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften von **Dr. Heinrich Schrörs.** Freiburg, Herder 1884. XII, 588 S. 8.

Je seltener der Recensent in der Lage ist, mit den Schriften, deren Besprechung ihm obliegt, ganz zufrieden zu sein, um so größer ist seine Freude, wenn ihm eine wirklich tüchtige Arbeit in die Hände fällt. In diesem glücklichen Fall befindet sich Ref. mit der vorstehenden Schrift, einer Monographie über den großen Kirchenfürsten von Reims im Zeitalter der Karolinger, die sich ebenso durch vollständige Beherrschung des Stoffes und durch sorgfältige Berücksichtigung der einschlägigen reichen Literatur, wie durch umsichtige Kritik, unbefangenes Urtheil, angemessene Disposition und durch gewandte Darstellung vortheilhaft empfiehlt.

Die Abhandlung ist in drei Abschnitte getheilt, von denen der erste die Zeit H.'s bis zum Frieden von Koblenz und zur Synode von Tousy 860, der zweite die Zeit bis zum Tode Karls d. K. 877, der dritte die fünf letzten Lebensjahre des berühmten Metropoliten umfaßt. Auf die Abhandlung folgt noch ein Anhang mit acht Beilagen. Die letzte bietet die Regesten H.'s. In den übrigen werden einige spezielle Punkte genauer erörtert. In Nro. 1 wird gegen Noorden (H. v. R. 1863) nachgewiesen, daß die Translation Ebo's nach Hildesheim nicht nach der Synode von Trier Ostern 846, sondern schon vor der Synode von Beauvais Frühjahr 845 erfolgte. Nro. 2 erhält eine Erörterung der Frage, ob Gottschalk's Lehre häretisch war [1]). In Nro. 3 und 4

1) Die einschlägigen Abschnitte des Buches erschienen als In-

wird die Echtheit des Synodalurtheils von Quiercy 849 (gegen Hefele) und der zwei von Kunstmann zuerst (Qu.-Schr. 1836 S. 445—52) edirten Briefe von Rabanus Maurus an H. (gegen Noorden) vertheidigt. In Nro. 5 wird (gegen Sdralek) dargethan, daß nach H. die Ehescheidung keineswegs zur ausschließlichen Competenz des Civilgerichtes gehört. In Nr. 6 und 7 wird (gegen Wattenbach) der Vorwurf der Fälschung von H. abgewehrt und (gegen J. Weizsäcker) dargethan, daß H. die Unechtheit der pseudoisidorischen Decretalen nicht erkannte. Die Untersuchung zeichnet sich wie in der ganzen Schrift so auch in diesen Excursen durch großen Scharfsinn und durch eine allseitig abwägende Behutsamkeit aus, und der Verf. hat in der Hauptsache sicher das Richtige getroffen. In dem Excurs über Gottschalk dürfte er sogar allzu vorsichtig gewesen sein. Er schließt denselben mit den Worten: „Wägt man die Gründe gegeneinander ab, die für und gegen die Rechtgläubigkeit G.'s sprechen, so wird man auf ein festes und bestimmtes Schlußurtheil verzichten müssen, und nur mit Wahrscheinlichkeit seine Lehre als haeresim sapiens bezeichnen können." Mir scheint die Sache umgekehrt zu liegen und die Wahrscheinlichkeit für die Orthodoxie G.'s zu sprechen.

Wie Sch. sehr gut gezeigt, ist keiner der von H. und Rabanus Maurus vorgebrachten Punkte hinreichend, um Gottschalk als Prädestinatianer zu betrachten. Nach allen Aeußerungen jener Männer erscheint derselbe im Grunde nur als Vertreter der augustinischen Lehre, und die Anklage auf Prädestinatianismus beruht nur darauf,

---

auguraldissertation auch separat u. d. T.: der Streit über die Prädestination im IX. Jahrh. 1884.

daß die Ankläger für die augustinische Gnadenlehre nicht das volle Verständniß besaßen und ihrerseits mehr oder weniger der Anschauung der Semipelagianer zugethan waren. Gravirend findet Sch. nur zwei Sätze, welche durch Amolo von Lyon hervorgehoben werden. Nach dem einen zog G. in Abrede, die Reprobirten seien Mitglieder der Kirche und Christen; nach dem andern bat er die Bischöfe, die Unabänderlichkeit der Vorherbestimmung zur Verdammniß dem Volke zu predigen, ut, qui iam praefinitam damnationem evadere non possunt, saltem aliquantulum Deo supplicent, ut statutum (?) eis vel modicum mitiget et leviget poenas (S. 489 f.). Auf diese Sätze gründet Sch. sein Urtheil, und da es nicht ganz feststeht, ob sie G. wirklich zuzuschreiben sind, nimmt er für dasselbe nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch. Dabei hebt er ausdrücklich hervor, daß der Gedanke G.'s im ersten Satz an augustinische Ideen (De corrept. et grat. c. 9 n. 20. 22. C. lit. Petil. II. c. 108) anklingt. Er bezweifelt aber auch, ob ein so tiefer und feiner theologischer Gedanke, wie ihn Augustin in den fraglichen Stellen ausspricht, dem fränkischen Mönche zuzutrauen sei. Das Urtheil dürfte indessen auch nicht einmal mit jener Beschränkung hinlänglich begründet sein. Wenn auch der Gottschalk'sche Gedanke dem Augustins hier nicht ganz gleich ist, so reicht bei dem Zweifel, in dem wir uns über die richtige Berichterstattung Amolo's befinden, m. E. schon die Aehnlichkeit hin, den Maßstab der Milde, nicht den der Strenge an den Satz anzulegen. Und was den zweiten Satz anlangt, so hätte Augustin allerdings den fraglichen Rath nicht ertheilt. Aber dieser Punkt ist bei der Frage nach dem Charakter der Lehre

nicht der ausschlaggebende. Die Hauptfrage ist, ob man von einer praefinita damnatio reden kann, bezw. ob Augustin eine solche angenommen hat, und diese Frage ist, wie bekannt, nicht zu verneinen. Man mag also, den fraglichen Bericht als zuverlässig vorausgesetzt, G. anklagen, daß er dem Geheimniß der Prädestination eine unglückliche Anwendung in der Predigt gegeben wissen wollte. Ueber das Geheimniß selbst dachte er auch nach dem beregten Satz nicht anders als der große Bischof von Hippo in seiner späteren Periode.

Ich scheide von dem Werke mit dem aufrichtigen Wunsche, dem Verf. auf dem literarischen Felde bald wieder zu begegnen.

Funk.

5.

Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt von **Dr. Ad. Hilgenfeld.** Leipzig, Curs 1884. X, 644 S. 8.

Die neueste Zeit beschäftigte sich mehrfach mit den Quellen der alten Ketzergeschichte. Es handelte sich dabei hauptsächlich um die nähere Bestimmung zweier verlorener Schriften, des Syntagma gegen alle Häresien von Justin und des Syntagma gegen 32 Häresien von Hippolyt. Bezüglich des zweiten Syntagma fand Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865), daß es Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian, die alle sichtlich auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen, als

Leitfaden diente, und die Aufstellung erfreute sich allgemeinen Beifalls. Die Ansicht ist jedenfalls wahrscheinlich, wenn auch, wie in einer derartigen Frage natürlich, von unbedingter Sicherheit keine Rede sein kann, und es handelte sich fortan nur noch um Feststellung einiger untergeordneter Punkte, wie der Bestimmung des Ortes und der Zeit des Syntagma. Lipsius dachte, während Harnack (Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnost. 1873) für Rom und das erste Decennium des 3. Jahrhunderts eintrat, an Kleinasien und die Jahre 190—192, und die Ansicht über die Abfassungszeit hielt er in seiner späteren Untersuchung (Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1875) als die sicherere aufrecht, während er die Hypothese von Hippolyt's kleinasiatischer Herkunft aufgab. Das Syntagma Justin's fand derselbe Gelehrte in gedrängter Wiedergabe bei Irenäus I c. 23 — c. 27, 4, und auch dieser Ansicht wurde vielfache Anerkennung zu Theil. In seiner zweiten Untersuchung gab zwar Lipsius selbst den justinischen Ursprung des fraglichen Abschnitts im Werke des Irenäus preis. Aber er betrachtete denselben immerhin als aus einer älteren Schrift geschöpft. Andere hielten seine anfängliche Ansicht ganz fest.

Zu denjenigen, welche die Quellenschrift des Irenäus Justin zuerkannten, gehört der Verf. des vorstehenden Werkes, und die Anlage und Eintheilung der Arbeit beruht auf der bezüglichen Ansicht. Nachdem H. nämlich in der Einleitung eine kritische Recapitulation der bisherigen Untersuchungen über die Quellengeschichte der alten Häresie gegeben und im ersten Buch von den vorchristlichen Häresien in Israel gehandelt, die für uns

noch in einem gewissen Dunkel liegen oder für die christliche Ketzergeschichte eine besondere Bedeutung haben, den Essäern und Samaritern, bringt er in den drei weiteren Büchern 1. die Häresien des Martyrers Justinus nebst Fortbildungen, 2. die Häresien des Irenäus, 3. die Häresien des Hippolytus und seiner Zeitgenossen zur Darstellung.

Die Eintheilung ist m. E. nicht gerade glücklich. Ihr Grund ist, wenn auch nicht ohne eine gewisse Stärke, doch nicht völlig sicher, und sie gab bisweilen Veranlassung, das auseinanderzureißen, was eher zusammenzustellen war, die anfängliche Gestalt einer Häresie und ihre Fortbildung durch die Schule. Doch ist der Punkt nicht allzu sehr zu betonen. Das Verfahren H.'s hat andererseits seine Vorzüge. Es ließ die Fortentwickelung der einzelnen Häresien, bezw. den Unterschied ihrer Darstellung durch die verschiedenen Häreseologen schärfer hervortreten, und nach dieser Seite hin erwarb sich H. um die Auffassung der alten Ketzergeschichte sehr bemerkenswerthe Verdienste. Einzelne Abschnitte seiner Untersuchung erschienen bereits in der Zeitschr. f. w. Th. In dem vorstehenden Werke wird aber ein zusammenfassendes und abschließendes Ganze geboten.

Auf das Detail kann hier, da dieß zu weit führen würde, weder das Referat noch die Kritik sich einlassen. Doch seien einige Punkte hervorgehoben.

In der Einleitung hatte H. u. a. mit der bekannten Stelle des Clemens von Alexandrien über den Ursprung der Häresien, Strom. VII c. 17 p. 898, sich auseinanderzusetzen, und es verdient erwähnt zu werden, daß er sie jetzt anders faßt als früher. Ob er dabei seine Ansicht

änderte oder ob ein Versehen mitunterlief, erfahren wir nicht, da er auf seine frühere Ansicht nirgends Bezug nimmt. Früher emendirte er nämlich das überlieferte ὡς πρεσβύτης νεωτέροις in ὡς πρεσβύταις νεώτερος. Jetzt folgt er dem überlieferten Text (S. 41. 326). Der Text ist aber schwerlich haltbar. In allen Fällen ist die Deutung ungerechtfertigt, die den Worten gegeben wird. Clemens soll sagen, daß Marcion noch in höheren Jahren mit Jüngeren, wie Cerdon, verkehrt habe, und daß er nicht von vornherein, sondern erst in höheren Lebensjahren ein Ketzer geworden sei. Das ist der Sinn der Stelle gewiß nicht. Clemens spricht nicht vom Ketzerwerden, sondern von der Zeit von Leuten, welche bereits Ketzer sind, und bei dem νεωτέροις dachte er sicherlich nicht an Cerdon; der Satz weist unstreitig auf die zuvor genannten Basilides und Valentin zurück, und wenn dieß beachtet wird, dann erkennt man zugleich, wie gerecht und geboten die fragliche Emendation ist. H. hätte das um so weniger übersehen sollen, als er die Harnack'sche Ansicht bestreitet, nach der Marcion bereits blühte, als Valentin und Basilides erst knospeten; denn durch den herkömmlichen Text wird Marcion zweifellos als ein älterer Zeitgenosse von Valentin und Basilides bezeichnet.

In der Controverse über das Verhältniß der beiden Basilides erkennt H. dem des Irenäus die Priorität vor dem des Hippolytus zu. Dabei hält er an dem Pantheismus des letzteren fest; nur findet er ihn nicht ganz rein, und er erklärt dieß daraus, daß das System der Philosophumenen die Umbildung einer dualistisch-emanatistischen Lehre sei. Ich faßte in der Qu.-Schr.

1881 S. 277—98 jenes System anders auf, und ich sehe mich auch durch die Gegenbemerkungen H.'s nicht veranlaßt, meine Ansicht aufzugeben.

Seit geraumer Zeit gilt der Ebion der Alten fast allgemein als ἥρως ἐπώνυμος des Ebionismus, wie ähnlich durch einige Neuere die historische Existenz des Kolarbasus geleugnet wurde. H. tritt der Auffassung entgegen (S. 436 f.). Indessen dürfte er mit Ebion weniger Glück haben als mit Kolarbasus, da die Existenz des ersteren doch mit viel triftigeren Gründen geleugnet wird als die des letzteren. Anders stände freilich die Sache wenn die Bruchstücke der περὶ προφητῶν ἐξήγησις, die Mai unter dem Namen Ebion's vorfand, wirklich von dem Manne herrührten. Aber diese Frage ist nicht so leicht zu bejahen.

Schließlich seien noch ein paar Desiderien notirt Bei einigen Häresien war eine eingehendere Behandlung zu erwarten. So wird von den Elkesaiten fast nichts als der Name mitgetheilt. S. 619 war auch die Ansicht Hagemann's (Die röm. Kirche 1864) über Praxeas und Kallistus anzuführen.

Funk.

6.

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen **Psychologie** v. Dr. **Vincenz Knauer**, Bibliothekar des Benedictiner-Stifts Schotten in Wien. Wien, 1885. Verl. v. Carl Konegen VIII und 283 S.

Zur Ergänzung seines Buches über die Geschichte

der Philosophie bietet der gelehrte Verf. uns eine „Art von Monographie“, welche zugleich als Beweis dafür gelten soll, daß noch etwas mehr als einige Belesenheit in den einschlägigen Schriften der Alten dazu gehört, um nur die grundlegenden Gedanken und die Terminologie eines scheinbar sehr bekannten Zweiges der „Philosophie der Vorzeit“ sicher zu stellen, den er als aristotelisch-thomistische Psychologie bezeichnet. Er ist sich bewußt, daß er damit in Gegensatz zu vielen mit Recht gefeierten Männern der Wissenschaft tritt, ist aber bereit auf offene und wissenschaftliche Gründe Rede zu stehen. Glücklich würde er sich preisen, wenn es mit dieser Schrift ihm gelingen sollte, nur die gröbsten über Aristoteles und Thomas von Aquino herrschenden traditionell gewordenen Irrthümer und falschen Auffassungen zu verscheuchen. Mit andern Worten, der Verf. gibt eine Darstellung der Grundlinien der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie, um zu zeigen, daß die spätere Scholastik und die Neuscholastik mit wenigen Ausnahmen den scholastischen Aristotelismus mißverstanden hat und an den bedeutungsvollen Folgen für die Wissenschaft und das Leben schuldig ist.

Der Natur der Sache entsprechend handelt der Verf. von der Form und Materie, von der Bewegung und dem ersten Beweger, von den Naturformen und den verschiedenen Formen, um auf Grund der allgemeinen Wahrheiten die Psychologie besprechen zu können. Dabei geht er von der Potenzenlehre aus, behandelt die äußeren und inneren Sinne nebst Schlaf und Traum, schreitet, zum geistigen Denken des Menschen fort, in welchem der intellectus agens, der menschliche Wille und die Gefühle

näher untersucht werden. Mit einem Abschnitt über die Verbindung von Leib und Seele und einem solchen über die Trennung von Leib und Seele beschließt er seine interessanten Untersuchungen. Von den Resultaten derselben will ich als die wichtigsten folgende hervorheben. Der Raum ist seinem richtig erfaßten Begriffe nach nichts weiter als das Nebeneinander der Dinge der Erscheinungen (S. 40) und auch die Zeit ist vom h. Thomas in ähnlicher Weise, wie bei Kant gefaßt (S. 123). Die inneren seelischen Bewegungen sind nach Aristoteles innerliche Bewegungen (S. 43). In Betreff der Form habe Justus richtig errathen, daß sie Gottes Wille oder auch das durch Gottes Willen bestimmte Sichdarleben des Individuums nach seiner Art sei. Ueberhaupt verstehe Justus mehr von Aristotelismus und Scholastik als er sich merken lasse. Man könnte vermuthen, er habe nur die aristotelisch-scholastische Speculation presifliren wollen, wie solche unserer Tage in allerlei Broschüren und dickbändigen Geschichten der Philosophe in die bischöflichen Seminare colportirt wird (S. 48 f.). Thatsächlich sei, jedenfalls in den organischen Naturdingen, die Form nichts Anderes, als die den Naturdingen in letzter Instanz von Gott gegebene eigenthümliche Daseinsbethätigung, die der Stoff aus sich allein nicht hervorbrächte, obwohl sie dem ungeachtet seine (des Stoffes) Bethätigungen sind und bleiben. Das »educere« der Form sei zu betonen und nicht die Formen als von außen zur Materie hinzukommende Wesen zu betrachten (S. 50). Das nur in potentia Vorhandene sei nicht nichts. Damit komme Thomas wieder auf Platon's Ideen zurück (S. 54). Bloß wenn man die Gotteslehre des Aristoteles

berücksichtige, könne man dieses verstehen. Dieser und Thomas hätten auch im Allgemeinen gegen die Descendenzlehre nichts einzuwenden (S. 58. 255). Die Verbindung der Elemente in den chemischen und organischen Producten ist eine Aneinanderlegung, nicht aber ein förmliches Einswerden derselben. Daher ist mit Pesch die Atomistik der Scholastik zu vindiciren (S. 67 ff.). Bei der Generation tritt an die Stelle der früheren eine andere forma substantialis, wodurch eine neue Substanz entsteht. Da es keine annihilatio gibt, so ist die corruptio nur eine Verwandlung (S. 73. 248). Die vegetative Qualität wird gleichsam aus der anima vegetativa in die a. sensitiva heraufgenommen und dauert als Potenz fort. Im Menschen ist die a. humana die forma substantialis, obwohl sie geistiger Wesenheit ist. Schon Aristoteles bemerke, daß nicht die ganze Seele des Menschen der Natur angehöre und daß es ihm scheine, das Vernünftige im Menschen sei eine andere Art von Seele und sei trennbar von der leiblichen Materie, während die übrigen Theile (Potenzen) nicht trennbar seien. Solcher Theile nenne A. fünf (S. 78). Die thomistische Psychologie sei in nuce in dem Satz ausgesprochen: omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium, quaedam vero comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, sicut intellectus et voluntas (S. 91). Ein Hauptfehler der Pseudoaristoteliker seit dem Ausgang des Mittelalters sei es gewesen, den Leib als eine an sich todte Masse, die nur von der Seele bewegt würde, zu betrachten. Die Lebensthätigkeiten des menschlichen Leibes sind schlechterdings nicht Geistesthätigkeiten. Es ist im Menschen

ein Doppelleben, aber kein Doppelprincip, ein principium proximum und primum (S. 92. 245. 265). Nicht oft genug könne wiederholt werden, daß die geistige Thätigkeit der menschlichen Seele keine rein geistige sei (S. 149). Der Hauptfehler in der Behandlung der thomistischen Potenzenlehre sei der, daß man die a. intellectiva im Unterschied zur vegetativa und sensitiva als reinen Geist betrachte (S. 159). In der Lehre vom Gesichtssinne habe Thomas die Resultate der modernen Wissenschaft in unglaublicher Weise anticipirt (S. 103), die Farbe erkläre er aus den Aetherwellen (S. 108). Das cogito ergo sum finde sich gleichfalls bei ihm (S. 173). Aristoteles kenne den Creatianismus (*νοῦς θύραθεν, θεῖον*), aber es fehle ihm das Wort für die Schöpfung. Die Trennung der Seele vom Leibe sei ein Verlust, weil Form und Materie zusammengehören. Die Unsterblichkeit der Seele sei nur hieraus beweisbar. Die abgeschiedenen Seelen seien „arme" Seelen. Fegfeuer und Hölle bestehen in der Gottentfremdung und Ferne und sind nur durch die Dauer verschieden. Der Spiritismus setzt ein Ding der Unmöglichkeit voraus (S. 276 ff.).

Aus dieser kurzen Uebersicht ist abzunehmen, wie reichhaltig und interessant das Buch ist. Die Darstellung ist lebendig und fließend. Je weiter man liest, um so mehr wird man von der Begeisterung des Verf. ergriffen und für seine Auffassung eingenommen. Es geht dem Leser fast wie den Atomen, welche von der Bewegung der andern ergriffen nun den gleichen Reigen mittanzen, wie der Verf. an einem lustigen Beispiel anschaulich gemacht hat. Nebenbei bemerkt bietet aber jeder Strudel

in einem größeren Wasser ein naheliegendes Bild. Ich kann also das Buch zur Lectüre jedermann empfehlen. Eine Uebereinstimmung in allen Fragen ist natürlich hiemit nicht ausgesprochen. Ich muß im Wesentlichen bei dem stehen bleiben was ich an einem anderen Ort in dieser Zeitschrift zum Theil in gleichem Geiste weiter ausgeführt habe. Der Verf. scheint mir Aristoteles und Thomas zu günstig, die späteren Aristoteliker und Scholastiker zu ungünstig zu beurtheilen. Er hat vollkommen Recht, wenn er die neuere Scholastik ungenügend findet und eine organische Beziehung zwischen den zu äußerlich gefaßten Factoren fordert, aber mir scheint ein Theil der Schuld im System selbst zu liegen. Die Eduction der Form ist zu stark gepreßt und die Aufnahme der niederen Form in die höhere, wenn auch nur als Potenz, nicht hinlänglich erwiesen. Die Stellen, welche der Verf. selbst anführt, wo vom desinere, auferre, succedere die Rede ist, genügen allein, die Sache problematisch zu machen. Das von ihm selbst betonte Beispiel vom Marmorblock und der Natur zeigt die Unzulänglichkeit dieser Consequenzen für die anorganische Natur. Der Marmorblock ist freilich in potentia für alle Formen, aber keine einzige wird im strengen Sinn aus ihm eduzirt. Sie sind alle im Kopfe des Künstlers und der Marmorblock verhält sich bei der Eduction absolut passiv. In der menschlichen Seele hat der Verf. die Schwierigkeiten in trefflicher Weise darzulegen und zu lösen gewußt. Ohne, wie man vermuthen könnte, dem System des hochverehrten Günther eine Concession zu machen, verstand er es, die Synthese des Leibes und der Seele in organischer Einheit nachzuweisen. An Widerspruch wird

es freilich auch hier nicht fehlen. Ich kann der Reihenfolge der Seelen im Fötusleben überhaupt nur einen bedingten Werth zuschreiben, die Aufnahme der niederen Seelen in die a. rationalis aber noch weniger zugestehen. Den Creatianismus hat auch Brentano neuerdings bei Aristoteles vertheidigt, aber so klar folgt er doch nicht aus den citirten Stellen. Ich kann mich dafür auf das „epochemachende Werk des genialen Güntherianers“ Kleutgen berufen, der 2, 587 bemerkt, ein Einklang sei nicht angezeigt, weil Aristoteles die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. Schon M. Canus zählt unter den Irrthümern des Aristoteles die Lehre auf, daß die Seele entweder ewig oder sterblich sei, weil nur das ingenitum incorruptibile sei. Theologischerseits könnte man an dem Zustande der agestorbenen Seelen Anstoß nehmen. Denn falls diese des Gedächtnisses und der Phantasie entbehren, so befinden sie sich nahezu in dem Zustand, welchen die Griechen ihnen zuschreiben. Von „armen“ Seelen spricht man doch nur, insofern dieselben im Fegfeuer zu leiden haben.

Diese Bemerkungen sollen aber dem Werth des Buches keinen Eintrag thun. Sie zeigen nur wieder, wie weit wir überhaupt noch vom rechten Verständniß der Scholastik entfernt sind. Jedenfalls wird dieses Werk zur Klärung des Urtheils vieles beitragen.

Schanz.

7.

Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie. Von Dr. **J. E. Orti y Lara**, Prof. an der Central-Universität

zu Madrid und Mitglied der römischen Akademie des h. Thomas von Aquin. Preisgekrönt von der kgl. Akademie der Moral- und Staats-Wissenschaften zu Madrid. Autorisirte Uebersetzung von Dr. L. Schütz, Prof. der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1884. XIX und 348 S.

Vorstehende Schrift verdankt ihre Entstehung einer durch die spanische Uebersetzung des bekannten Draper'schen Werkes: Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft veranlaßten Preisaufgabe. Die spanische Akademie wollte einen Nachweis dafür, daß zwischen den Wissenschaften und den Dogmen der katholischen Religion keine Conflicte bestehen können. Der erste Preis wurde nicht vergeben. Unter den vier mit dem zweiten Preis gekrönten Arbeiten befand sich die des Verfassers.

Im Anschluß an das Vaticanum und an den h. Thomas behandelt der Verf. sein Thema vorwiegend philosophisch und speculativ. Nach einer längeren Einleitung über die Berechtigung des Themas und über die Stellung der Kirche zu der Frage beweist er im ersten Theil den Satz: Zwischen der Religion und der Wissenschaft kann es keine Widersprüche geben, weil sie aus demselben Princip hervorgehen. Der zweite Theil ist dem Beweise der nämlichen Wahrheit gewidmet, insofern die Objectsverschiedenheit zwischen der Wissenschaft und Religion die Unmöglichkeit eines Conflicts mit sich bringe. Der dritte Theil hat die positive Seite des Themas zum Gegenstand: Die Wissenschaft kann den katholischen Dogmen nicht widersprechen, ohne sich selbst zu leugnen. Die Schrift ist gewandt und lebendig ge-

schrieben. Sie verräth eine bedeutende Kenntniß der neueren Probleme auf diesem Gebiete und eine gute Bekanntschaft mit der theologischen Literatur. Ich zweifle daher nicht, daß sie in Spanien gute Dienste leisten wird. Ob dies auch in Deutschland der Fall sein wird? Ich weiß es nicht, aber das weiß ich, daß wir in Deutschland über diesen Gegenstand eine reichliche und gute Literatur besitzen. Wüßte ich es nicht, so könnte ich es aus dem, zum Theil aus zweiter Hand entlehnten Citaten des Verf. erfahren. Die deutschen Schriften behandeln die Frage weniger speculativ, sind aber dafür um so brauchbarer für die Apologetik. An sich ist ja auch die theoretische Aufgabe sehr leicht. Vernunft und Offenbarung stammen von Gott, also können sie einander nicht widersprechen, beide haben verschiedene Objecte, natürliche und übernatürliche Erkenntniß, also ist ein Conflict unmöglich. Allein diese Sätze sind eben von den Gegnern bestritten. Diesen gegenüber handelt es sich hauptsächlich um concrete Fragen, welche nicht mit ein paar Citaten aus den Vätern oder aus dem h. Thomas zu erledigen sind. Hierin liegt aber gerade die schwache Seite des Buches. Der Verf. ist nicht nur selbst in den Naturwissenschaften nicht bewandert, sondern kennt auch kaum die wichtigste Literatur derselben. Sonst könnte er nicht von dem „herrlichen Werk" „des ausgezeichneten Geologen" Bosizio sprechen, durch welches das bekannte Axiom der modernen Geologie, daß die Erde sich allmählich gebildet habe, widerlegt werde! (S. 152 f.) Er hält es für angezeigt, Bosizio gegen einen durchaus begründeten Vorwurf eines Recensenten zu vertheidigen, und meint gar, die Besprechung der negativen Resultate der Geo-

logie durch Bosizio habe „eine wahre Revolution“ auf dem Gebiete dieser Studien hervorgebracht! (S. 154.) Wenn auch das Geständniß der „geringen oder nichtigen Kenntniß in diesen Dingen“ (S. 172) auf die Bescheidenheit des Verf. zurückzuführen ist, so hätten wir doch eine bessere Kenntniß erwarten dürfen. Wir wundern uns daher nicht, daß der Verf. für die buchstäbliche Auffassung des Sechstagewerks eintritt, denn er läßt wenigstens dem Leser die Wahl und hat dem deutschen Leser den Weg gezeigt, in dem „für unsere Materie klassischen Buche“ (S. 119) von Reusch sich besseren Rath zu holen.

Der Uebersetzer bemerkt in der Vorrede, er habe mit Rücksicht auf die „deutsche Gründlichkeit“ die zahlreichen Citate des Buches gründlich revidirt und corrigirt. Es wäre gut gewesen, wenn er auch anderwärts eingegriffen hätte, um den berechtigten deutschen Anforderungen gerecht zu werden. Zwar wird das Buch auch in dieser Gestalt durch die schönen philosophisch-theologischen Ausführungen viele ansprechen, aber für die Apologetik genügt es nicht.

Schanz.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1885.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes im Hinblick auf 1. Theſſ. 4, 17 und Apok. 21, 2, 10.

Von Prof. Dr. **Rückert** in Freiburg.

Es gibt nur ein doppeltes Reich Gottes, das im Gegenſatze zur Annahme von einem mitteninneſtehenden „endlichen Reiche Christi" jeweils zugleich das Reich des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes iſt. Dasſelbe iſt zunächſt ein dieſſeitiges (Mt. 3, 1; 4, 17; 13, 41; Mc. 10, 15; 15, 43), irdiſches (Mt. 16, 19; 23, 13; Mc. 11, 10), von der Menſchheit erſehntes (Lc. 2, 25, 38) und erlangtes, ja in die Gerechtfertigten eingegangenes und gewiſſermaſſen in ihnen aufgehendes (Lc. 17, 21 *ἐντὸς ὑμῶν;* Apok. 5, 10 *ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν*), darum auch ihre Geſchicke teilendes, verlier- und gewinnbares (Mt. 21, 43; Lc. 11, 2), mehr und minder entwickeltes (Apok. 20, 5), dageweſenes und

gegenwärtiges. Es war aber zuvor schon ein jenseitiges (Mt. 18, 4; 23, 43; 26, 29; Joh. 18, 36) überweltliches (Mt. 25, 34) — darum auch als diesseitiges „Reich der Himmel" (Mt.) genannt — ewiges (Lc. 1, 33; 2. Petr. 1, 11), unendliches, absolutes. Das Verhältnis beider zu einander ist dieses, daß ersteres mit der Zeit aus letzterem hervortrat und mit dem Ende der Entwicklung der Menschheit wieder in letzterem aufgeht. Dieser Vorgang bedeutet die Vollendung des göttlichen Reiches (τὸ τέλος 1. Kor. 15, 28). Sie tritt nach den Worten des Apostels dann ein, „wann Christus das Reich Gott und dem Vater übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Gewalt vernichtet hat, damit bei eigener freier Selbstunterwerfung des Sohnes Gott alles in allen sei" — und besteht auch in nichts anderem als in der unbeschränkten Herrschaft des göttlichen Liebewillens und in der Seligkeit der diesem freudig sich unterordnenden Kreatur.

So eingehend und klar sich die h. Schrift über das dermalige Reich Gottes verbreitet (Mt. 5, 3, 10; 13, 11, 24, 31, 33, 45; 18, 23 u. a.), so selten, kurz oder rätselhaft sind ihre Aufschlüsse über das künftige, vollendete Reich (Mt. 25, 46; Apok. 21, 11—22, 5); „von dem, was Gott denen bereitet hat, welche ihn lieben", gilt nemlich recht eigentlich — „kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen" (1. Kor. 2, 9). Kein Wunder, daß bei diesem Mangel jeder Vorstellung von der βασιλεία ἐν ζωῇ (Röm. 5, 17) selbst der gotterleuchtete Seher der Apokalypse bei seiner Schilderung des vollendeten Reiches statt der Sache selbst eine glanzvolle

Allegorie, ein farbenreiches Ensemble von tiefsinnigen Symbolen, ein unvergleichliches Gemälde von Rätseln der beglückendsten Art bietet. Welche Sprache böte auch die bezeichnenden Worte für eine „Herrlichkeit bei Gott (Röm. 5, 2) und Jesus Christus und den auserwählten Engeln“ (1. Tim. 5, 21) oder für „einen Frieden, der jeden Begriff übersteigt“ (Phil. 4, 7) oder für den unermeßlichen „Lohn des ewigen Lebens“ (Joh. 4, 36), für „die Ehre, die Herrlichkeit, die Kraft Gottes und seinen Geist, wann (dieses alles) einmal auf den geschmähten Dienern Christi ruht“ (1. Petr. 4, 14)?

So ist es denn auch nicht das vollendete Reich als dieser Zustand unbeschreiblicher Glückseligkeit, was den Vorwurf folgender Zeilen ausmacht, sondern das vollendete Reich als Ort. Und dabei sei es der theologischen Spekulation überlassen der modernen Negation gegenüber zu zeigen, wie sich das lokale Moment des Hier und Dort, des Oben und Unten, des Innerhalb und Außerhalb (Apok. 22, 15) des Himmels und der Hölle mit dem absoluten Zustande des künftigen Gottesreiches vertrage, ja dem alles individuelle Leben verschlingenden Monismus gegenüber geradezu als eine Notwendigkeit erscheine. Hier will nur dessen biblische Realität mit besonderer Rücksicht auf 1. Teff. 4, 17 und Apok. 21, 2, 10, welche Stellen eine gegensätzliche Vorstellung zu geben scheinen, ins Auge gefaßt werden.

Da ist nun vor allem nichts klarer als, daß das jenseitige Reich ὁ αἰὼν ἐκεῖνος (Lc. 20, 35) wie in der altüblichen Katechese, so auch nach den Worten der hl. Schrift seinen bestimmten Schauplatz habe. Denselben postuliert schon der Gebrauch der Adverbien des Ortes,

sei es daß sie sich auf einen bestimmten Ortsnamen beziehen oder minder bestimmt auf den Zustand der verklärten Getreuen (Mt. 24, 45; 25, 21, 34) in ihrer Gemeinschaft mit dem Dreieinigen und seinen Engeln (1. Tim. 5, 21) hinweisen, oder mit dem Artikel verbunden geradezu für das überirdische Reich gebraucht werden (vgl. *τὰ ἄνω* Joh. 8, 23; Kol. 3, 1 und 2, sowie seinen Gegensatz *τὰ κάτω* Joh. 8, 23). Stellen mit solchen allgemeinen Ortsbestimmungen sind: Mt. 18, 20; Kol. 3, 1 und Mt. 6, 20; ferner Lc. 12, 33, 34; Mt. 6, 20; Joh. 7, 36 mit 7, 33, dann 8, 21 mit 8, 23; besonders Joh. 12, 26; 14, 3; 17, 24 nebst Hebr. 6, 20. Bei den ersteren wird das Relativum *οὗ*, bei den letzteren das Relativum *ὅπου* in obigem Sinne gebraucht. Findet sich letzteres (Apok. 20, 10) auch in Verbindung mit dem Feuer- und Schwefelpfuhl, in welchem „das Thier und der falsche Prophet gequält werden Tag und Nacht in alle Ewigkeit", so ist dies gleich allen örtlichen Bestimmungen des Zustandes ewiger Pein (*ἐκεῖ* Mt. 13, 42, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; dazu *ἀπελθεῖν* und *βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν* Mc. 9, 43 und 45) der Analogie wegen sehr bedeutsam. Insbesondere gehören hieher die Adverbien *ἄνω* in Phil. 3, 14; Kol. 3, 1 und 2; Mt. 8, 23; Gal. 4, 26, *ὑπεράνω* in Eph. 4, 10; 1, 21 und *ἄνωθεν* in Joh. 3, 31; 19, 11; Jak. 3, 15 und 17; 1, 17 nebst dem gegensätzlichen *κάτω* in Joh. 8, 23; ferner *ἔξω* in Mc. 4, 11; Joh. 6, 37; 15, 6; Apok. 22, 15 und das freilich nur indirekt vom ewigen Reiche geltende *ἐντός* in Lc. 17, 21 nebst *ἐκεῖ* in Mt. 6, 21; Hebr. 7, 8; Apok. 22, 5; 21, 25.

Nicht minder unterstützen das lokale Gepräge die

bei Raumbestimmungen üblicheren Präpositionen: *ἐν* in Mt. 16, 19; 19, 21; 5, 19; *εἰς* in Act. 1, 11; Mt. 5, 20; *ἐξ* Mt. 3, 17, 28, 2; *ἀπό* in Röm. 1, 18; 1. Theſſ. 4, 16; *ἕως* in Mt. 11, 23 — und die mit dieſen oder ähnlichen Präpoſitionen zuſammengeſetzten Verba der Bewegung wie *ἀναβαίνειν* in Joh. 20, 17; 6, 62; Epheſ. 4, 8, 9, 10 oder *καταβαίνειν* in Joh. 1, 33; 5, 4; Eph. 4, 9, 10 oder *εἰςελθεῖν* in Mt. 5, 20; 18, 8, 9; Act. 14, 22, *ἐξελθεῖν* in Joh. 17, 8; 13, 3; 8, 42. Dazu ſtimmt die ſo beliebte Bezeichnung der Bedingungen zur „Erbſchaft der Seligkeit" (Hebr. 1, 14) durch den Ausdruck „Weg", der in „das Leben" ausläuft, aber verſchmäht und verlaſſen werden kann (2. Petr. 2, 15). Er kommt am prägnanteſten und häufigſten in der Apoſtelgeſchichte (9, 2; 13, 10; 18, 25, 26 u. a.) vor, wird nach altteſtamentlichem Vorgange (Mal. 3, 1) auch in den Evangelien gebraucht (Mt. 11, 10; Mc. 12, 4; Lc. 3, 4; Joh. 14, 5) und kehrt nicht ſelten in den Briefen wieder (Röm. 3, 17; Hebr. 9, 8; 2. Petr. 2, 21). Faſt zur Parabel geſtaltet ſich die Metapher in der Schilderung des „ſchmalen Weges" und der „breiten Straße", die von entſprechenden Thoren ausgehend zu gegenſätzlichen Zuſtänden „der kommenden Welt" (Epheſ. 1, 21) führen (Mt. 7, 13 und 14). Am ſignifikanteſten erſcheint dieſe bibliſche Bezeichnung, wenn ſich Chriſtus ſelber den „Weg" nennt (Joh. 14, 6).

Gleichwie viele Strahlen in einem Brennpunkte, ſo treffen die bisherigen lokalen Andeutungen in dem Worte *τόπος* (Ort) zuſammen. So aber nennt Chriſtus in den Abſchiedsreden (Joh. 14, 2 und 3) die künftige Anwartſchaft der opferbereiten Jünger, indem er zu ihrer Beruhigung (V. 1) ſagt: „Ich gehe hin, für euch einen

Ort zu bereiten. Und wenn ich hingegangen sein und einen Ort für euch bereitet haben werde, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin". Dieser „Ort" ist in seines Vaters Hause" (*οἰκία*) und besteht aus „einer Menge von Wohnstätten" (*μοναί*), die man sich ähnlich dem „Zelte Gottes" (Apok. 21, 3) auch als Zelte denken kann; wenigstens schmäht das zehnhörnige, siebenköpfige Thier nicht blos Gott und seinen Namen und sein Zelt, sondern auch diejenigen, welche bei ihm zelten (*τοὺς σκηνοῦντας*). Auch wird offenbar nur nach dieser Analogie vor „den ewigen Zelten des Mamon" gewarnt, gleich wie es der Analogie mit dem künftigen Wonneort der getreuen Apostel entspricht, wenn der Verräter Judas statt ins Verderben — denn er ist nach den Worten Jesu „der Sohn des Verderbens" (Joh. 17, 12) — hingeht in den ihm gebührenden „Ort" (Act. 1, 25).

Fragen wir nach dem Namen dieses Ortes, so wird er fast ausschließlich (Lc. 23, 43; 2. Kor. 12, 4; Apok. 2, 7 heißt er Paradies) „Himmel (*οὐρανός*) genannt. Während aber „Himmel" auch im materiellen Sinne als Firmament (Mt. 13, 4; 24, 29, 30) oder als kosmische Hälfte (Mt. 11, 25; 24, 35; 28, 18; Act. 4, 24; 2. Petr. 3, 7) gebraucht wird, ist der Himmel zur Bezeichnung des Schauplatzes des vollendeten Gottesreiches jeweils im ideellen Sinne genommen. Dessen Pluralform samt ihrer konkreten Fortentwicklung zur unbestimmten (*πάντες* Eph. 4, 10) und zur Ordnungszahl (*τρίτος* 2. Kor. 12, 2) beweist ebenso wenig für eine Mehrzahl von Himmeln, als die Pluralform des

Gottesnamens Elohim für den Polytheismus; es ist der hebraisierende Plural der Intensität.

Ganz unbekümmert um die geozentrische oder heliozentrische Weltanschauung und die Axendrehung der Planeten weist die hl. Schrift dem Himmel stets seine Stelle über der Erde und ihren Bewohnern, weit in der Höhe, jenseits des Luftreiches zu. Den Beweis liefern schon die obigen Stellen zu den Partikeln *ἄνω*, *ἄνωθεν*, *ἀπό*, *ἕως* und der zusammengesetzten Verben der Bewegung, welche sich mit Rücksicht auf *οὐρανός* ganz besonders vermehren ließen (cf. Mt. 3, 16, 17; 28, 2; Mc. 16, 19; Lc. 24, 51; 22, 43; Joh. 1, 32; 3, 13); hier sei noch hervorgehoben, daß der Begriff der Höhe, und zwar der höchsten Höhe (*ἐν ὑψίστοις*), so eng mit dem des Himmels verknüpft ist, daß beide Begriffe synekdochisch geradezu für einander gesetzt werden. So jubelt der Vater des Täufers über die Rolle seines Sohnes bei dem nahen Aufgang des glückbringenden Sternes (des Messias) „aus der Höhe“ (dem ideellen Himmel); die Engel singen: Ehre Gott „in höchster Höhe“ (im Himmel); die Menge am Palmsonntag ruft: „Friede im Himmel und Ehre in höchster Höhe“; Christus fährt auf „in die Höhe“ (Himmel) und sendet den Jüngern „Kraft“ (hl. Geist) aus der „Höhe“, nachdem ihn Gott „erhöht“ (in den Himmel genommen) hat zu seiner „Rechten“ (Lc. 1, 78; 2, 14; 19, 38; Ephes. 4, 8; Lc. 24, 49; Act. 5, 31; Röm. 8, 39). „Himmel“ im Sinne höchster Höhe steht Mt. 11, 23 neben „Hölle“ im Sinne tiefster Tiefe. Daß schon der Positiv, d. i. „das Hohe“, eigentlich „das, was oben ist“ (*τὰ ἄνω*) — im Sinne von „Himmel“ und „himmlisch“ gebraucht werde, beweisen die Stellen

Joh. 8, 23 und Kol. 3, 1, 2. Trotzdem ist „der Himmel" hoch (cf. τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 9) über der Erde (νύμφη τοῦ ἀρνίου καταβαίνουσα Apok. 21, 9, 10), ist trotz Thess. 4, 17 (εἰς ἀέρα) jenseits des Luftreiches und des dasselbe abschließenden Firmamentes (Mt. 3, 16; Joh. 1, 52; Act. 7, 56; 10, 11; bes. Apok. 4, 1). Im Himmel waltet der Allgütige und war, ist und wird Er, „der in allen alles vollendet" (Eph. 1, 23), allen alles sein.

Dort steht zuerst Gottes Gnadenthron (Apok. 4, 2 ff; Hebr. 4, 16), falls man nicht vorzieht (nach Jes. 66, 1) den Himmel selbst Gottes glänzenden Hochsitz (Mt. 5, 34; Hebr. 12, 2), den Thron seiner Majestät (Hebr. 8, 1) und Herrlichkeit (Mt. 19, 28) zu nennen. So eng ist der Gottesgedanke mit dem Himmel verknüpft, daß letzterer geradezu für ersteren gebraucht wird (Mt. 21, 25; 16, 19; Lc. 19, 38; Joh. 19, 11). Näherhin thront dort der Vater (Mt. 6, 9; 7, 11; 12, 50; 3, 17; 18, 19; 23, 9; Joh. 7, 28; 8, 18; 20, 17; 1. Tim. 6, 16; 1. Petr. 3, 22; Apok. 3, 5) und heißt davon „der himmlische" (Mt. 5, 48; 6, 14; 6, 32; 15, 13). Der Sohn ist, während er (Joh. 3, 10 — 13) mit Nikodemus spricht, bereits ein zum Himmel Emporgestiegener und im Himmel Seiender, um so mehr seit Mt. 26, 64; Mc. 16, 19; Lc. 24, 51; Act. 1, 10, 11. Daselbst sitzt er zur Rechten des Vaters (Mc. 12, 36; 16, 19; Act. 2, 33, 34; 7, 55; Röm. 8, 34; Kol. 3, 1; 1. Petr. 3, 22) bis zum Ende der Zeiten, wo er, der das erste Mal als Erlöser in der Unscheinbarkeit menschlicher Leiblichkeit herniederstieg (Joh. 6, 38, 42, 46, 50), das zweite Mal als Richter „jeglichem Auge" sichtbar (Apok. 1, 7) mit großer Macht und Herr-

lichkeit kommen wird (Mt. 24, 19), nicht um mit den Auserwählten hinieden zu bleiben, sondern um in das seit Grundlegung der Welt ihnen bereitete Reich (Mt. 25, 34) zurückzukehren, welches nur im Himmel gesucht werden darf (2. Kor. 5, 1; 2. Tim. 4, 18). Den hl. Geist sah man in sichtbarer Gestalt aus geöffnetem Himmel niederschweben (Joh. 1, 32, 33; Mt. 3, 16) um auf Christus (3, 17) und den Gläubigen zu weilen (Act. 2, 3, 4; 1, 5, 8; 1. Petr. 1, 12; 2. Petr. 1, 21; Jud. 24).

Die Engel haben schon als „dienende Geister" (Hebr. 1, 14) ihren Sitz naturgemäß beim Throne Gottes im Himmel; ferner waren sie, bis sich der sündigen Menschheit der Zutritt zu Gott wieder eröffnen sollte, die einzigen Bürger des jenseitigen Gottesstaates. So unterwirft sich nicht nur der in den Himmel aufgefahrene Besieger des Todes daselbst Engel, Gewalten und Kräfte (1. Petr. 3, 22), sondern auch der zum Kampfe mit dem Tode bereite Erlöser wird von Engeln des Herrn verkündet, verherrlicht und bedient (Mt. 1, 20; Lc. 2, 9—15; Mt. 2, 13, 19; 4, 11; Joh. 1, 52). In der Todesangst erscheint ihm ein Engel vom Himmel und stärkt ihn (Lc. 22, 43); nach der Auferstehung bezeugen Engel, die vom Himmel herabgestiegen sind, dieses größte aller Wunder (Mt. 28, 2; Joh. 20, 12; Lc. 24, 23). Der Kleinen Engel im Himmel schauen beständig das Angesicht des Vaters in den Himmeln (Mt. 18, 10). Die Auferstandenen werden weder heiraten noch verheiratet werden, sondern sein wie Gottes Engel im Himmel (Mt. 22, 30; Mc. 12, 25). Den jüngsten Tag wissen weder die Engel im Himmel noch

der Sohn, sondern der Vater (Mc. 13, 32). Ihre unabsehbare Menge bildet „die himmlische Heerschar" (Lc. 2, 13), welche jeden Augenblick des göttlichen Willens gewärtig ist (Phil. 2, 9; Mt. 6, 10), bildet die große „Familie in den Himmeln" (Eph. 3, 15), den für uns jetzt unsichtbaren namenreichen Hof (Kol. 1, 16; Apok. 13, 6) und das einstige glänzende Gefolge des auf den Wolken niedersteigenden Weltenrichters (Mt. 16, 27; 24, 30, 31; Act. 17, 31); es kommt nemlich „der Herr mit seinen hl. Myriaden (von Engeln), um Gericht zu halten über alle" (Jud. 14, 15; Lc. 9, 26; Hebr. 12, 22). So eng verbindet sich mit den Engeln der Gedanke an ihren überirdischen Wohnsitz, daß der Zusatz „vom Himmel" wie ein charakteristisches Merkmal erscheint (Gal. 1, 8 u. a.), und daß sich mit „nieder- oder aufsteigen" (Joh. 1, 52) fast alle ihre Bewegungen decken.

Der christlichen Hoffnung aber ist nichts so eigentümlich (2. Thess. 2, 16; 1. Thess. 4, 13), als daß der Schwerpunkt ihres sehnsüchtigen Verlangens im Jenseits liegt. Wie die Katechese das ganze Thun und Lassen der Gläubigen dem einen Endziel des Himmels, als des Ortes ewiger vollkommener Glückseligkeit, anzupassen sucht, so wird in der altehrwürdigen Sprache des Kultus für die Hingeschiedenen „ein Ort der Erquickung des Lichtes und des Friedens" im Jenseits erfleht: — und die hl. Schrift unterstützt kaum eine Wahrheit so nachdrücklich als diese tröstliche Erwartung. Bezeichnet doch der Apostel im Eingang des Kolosserbriefes (1, 5) gleich „die Hoffnung", bezw. deren Gegenstand, als eine den Lesern „im Himmel" aufgehobene (ἀποκειμένη). Ihretwegen dankt er (1, 3) in freudiger Erregung

Gott, und mit Rücksicht auf sie scheut er in echter Menschenliebe keine Mühe und Gefahr der Predigt des Evangeliums (Act. 23, 6; 24, 15; 26, 6, 7). Um das hohe Glück „der Berufung“ dazu begreifen zu können, bedarf es „erleuchteter Augen des Herzens“ (Ephes. 1, 18; Kol. 1, 27); denn ihr Inhalt ist „das ewige Leben“ (Tit. 1, 2; 3, 7), ist „das Heil“ (1. Thess. 5, 8; Röm. 8, 24) und dessen Bedingung „die Gerechtigkeit“ (Gal. 5, 5) mit dessen Folgen „dem Frieden, der Freude“ (Röm. 15, 13) und dem Frohsinn (Röm. 12, 12), ist „die Herrlichkeit“ (Kol. 1, 27), wie sie Christo eignet (1. Joh. 3, 2 und 3; 2. Kor. 3, 18; 1. Petr. 1, 11), „bei Gott“ (Röm. 5, 2), der uns zu „seiner ewigen Glorie berufen hat“ (1. Thess. 2, 12; 1. Petr. 5, 10. Wohl dem, welcher durch die Kraft des hl. Geistes überreich wird an dieser Hoffnung (Röm. 15, 13); sie läßt nicht zu Schanden werden (5, 5)!

Faßt die Schrift die künftigen Aussichten der Heiligen in das Wort „Erbe“ oder „Antheil am Erbe“ zusammen (Kol. 1, 12; Act. 20, 32; Gal. 3, 18), so ist es ein „Erbtheil am Reiche Christi und Gottes“ (Ephes. 5, 5; Mt. 35, 34), ein „verheißenes ewiges Erbe“ (Hebr. 9, 15), ein „unvergängliches und unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, welches im Himmel aufbewahrt wird“ (1. Petr. 1, 4). Die „Erben Gottes und Miterben Christi“ (Röm. 8, 17) aber, welche nach der bestehenden „Hoffnung — des ewigen Lebens theilhaftig werden sollen“ (Tit. 3, 7), können wir uns ohnedies nirgends anders als bei Gott und Christo im Himmel denken.

Heißet die christliche Erwartung „Krone des Le-

bens" (Jak. 1, 12; Apok. 2, 10; 3, 11), so wird hervorgehoben, daß sie im Gegensatze zu den vergänglichen Ehrengaben anderer Sieger im Wettlaufe „unvergänglich" (1. Kor. 9, 25) sei, ein „Kranz der Rechtbeschaffenheit" (2. Tim. 4, 8), welcher am jüngsten Tage verliehen wird, ein „unverwelklicher Kranz der Glorie" (1. Petr. 5, 4), ein „goldener" Ehrenkranz, wie er nur die Häupter der Verklärten im Himmel schmückt (Apok. 4, 4; 14, 14). Heißt sie „Schatz" (Mt. 6, 20; 19, 21; Mc. 10, 21), so wird „das Himmelreich" ihm gleichgestellt (Mt. 13, 44) und der Himmel als das Schatzhaus bezeichnet (l. c. 6, 20; 19, 21) und empfohlen (6, 19 und 20), ja, es wird in weiterer Ableitung das Aufspeichern von Gütern am rechten Orte als das wirksamste Mittel zur Pflege himmlischen Sinnes empfohlen (6, 21).

Heißt sie „Habe" (ὕπαρξις Hebr. 10, 34), so zeigt schon der Gegensatz der irdischen Einbuße, umso mehr die näheren Bestimmungen „besser", „bleibend" und „in den Himmeln", wo dieselbe zu denken sei. Heißt sie „Lohn" (Apok. 22, 12; Mt. 10, 42), so weist schon die Warnung vor dem Vorweghaben (ἀπέχειν Mt. 6, 2; 2. Joh. 8) über dieses Erdenleben hinaus. Näherhin soll es aber ein Lohn sein, der dem zweiten Zustand der Dinge (αἰὼν μέλλων Hebr. 6, 5) angehört (Apok. 22, 12), ein „großer" (Lc. 6, 23, 35), absoluter (2. Joh. 8 πλήρης), „im Himmel" (Mt. 5, 12), ja, „beim Vater in den Himmeln" (Mt. 6, 1). Heißt sie „Erquickung" (ἀνάψυξις Act. 3, 20), so hat diese „vom Antlitze des Herrn" auszugehen, und zwar „mit der Wiederherstellung der Dinge" (l. c. 21) im Jenseits. Heißt sie Seligkeit, wie in den Makarismen der Bergpredigt (Mt. 5, 3),

so verweist theils die Natur der Sache (Mt. 5, 11; Lc. 6, 22; Joh. 13, 17; Jak. 1, 25; Apok. 22, 14; 22, 7), teils der Gegensatz von „jetzt“ (Lc. 6, 21, 25) und später, teils die Begründung mit der Theilnahme am „Reiche Gottes (Lc. 6, 20) und „der Himmel“ (Mt. 5, 3, 10) auf einen jenseitigen Schauplatz.

Ist „Freude“ der Inbegriff der christlichen Sehnsucht (Mt. 25, 21, 23; Hebr. 12, 2; 1. Petr. 1, 8), so ist es die unvergängliche (Joh. 15, 11), vollkommene (Joh. 17, 13) „des Herrn“ (Mt. l. c.), des Erlösers (Joh. 15, 11) und überhaupt derer „im Himmel“ (Lc. 15, 7). Sie wird sich für die Glücklichen als eine „unaussprechliche“ und dem Orte und Zustande der Verklärung entsprechend — als „eine herrliche (δεδοξασμένη 1. Petr. 1, 8) erweisen. Als „Tröstung“ (Lc. 2, 25; 6, 24; Mt. 5, 5; 2. Kor. 1, 3—7) gefaßt, ist Gott deren Ausgangspunkt und gütiger Verleiher (2. Theß. 2, 16), „Jesus Christus, der Gerechte“ aber die Tröstung in Person (1. Joh. 2, 1) und als solche „beim Vater“ der Himmel, woselbst sie „ewig“ dauert (2. Theß. 2, 16).

Bezweckt das Evangelium in besonders signifikanter Weise „das Heil“ der Menschen, so ist dieses vorab das jenseitige (Röm. 1, 16; 13, 11), „ewige“ (Hebr. 5, 9), „gemeinschaftliche“ (Jud. 3) „Seelenheil“ (1. Petr. 1, 9) beim „Heiland im Himmel“ (Phil. 3, 12). Wünscht sich der „am Ziele des Glaubens Angelangte“ (1. Petr. 1, 9) „den Frieden“, so ist es ein Friede, den die Welt nicht geben kann (Joh. 14, 27), der Friede „Gottes“ (Phil. 4, 7, 9) und „Christi“ (Kol. 3, 15) „bei Gott“ (Röm. 5, 1; Eph. 2, 14). Ersehnte „Ruhe“ (ἄνεσις 2. Theß. 1, 7) verleiht der Allgerechte, „wann

der Herr Jesus vom Himmel aus sich offenbaren wird mit den Engeln seiner Macht in Feuerflammen". Sie ist so „ewig" als der Untergang der Bedränger der Auserwählten und ihre Stätte der Versammlungsort der Gerechten.

Der apostolischen Zeit war kein eschatologischer Ausdruck geläufiger als das prägnante Wort „Leben" (Joh. 3, 36; Mc. 9, 43, 45) im Sinne des „wahren" (ὄντως 1. Tim. 6, 19) Lebens. Als solches ist es im Gegensatz zum jetzigen ein „künftiges" (l. c. 4, 8), wohl durch das Prinzip der Liebe bereits hinieden grundgelegtes (1. Joh. 3, 14), doch die Wandlungen der Zeit überdauerndes (l. c. 3, 15; 6, 27) „ewiges" (Joh. 3, 16; 6, 47, 54; Gal. 6, 8 u. a.), ein Leben „nach Gottes Weise" (1. Petr. 4, 6). Das Moment des Lokalen haftet ihm schon durch die Verba der Bewegung: „führen" (Mt. 7, 14), „kommen in" (l. c. 18, 8, 9; 19, 17) an; dasselbe wird ferner durch die Zusätze „verheißene Krone„ (Jak. 1, 12), Ernte (Gal. 6, 8) und Erbe, das einer hundertfachen Entgeltung gleichkommt (Mt. 19, 29), näherhin als ein jenseitiges bestimmt und erscheint wie hiedurch, so durch die Gleichstellung Gottes mit dem ewigen Leben (1. Joh. 5, 20) und durch die Bezeichnung Christi als unseres Lebens, mit dem wir in Herrlichkeit erscheinen (Kol. 3, 4) und selig leben werden (1. Thess. 5, 9, 10), zugleich als ein himmlisches; was auch durch die Mahnung des Apostels: „was droben ist, habet im Sinne" — und deren Begründung: „denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christo bei Gott" (Kol. 3, 2, 3) bestätigt wird.

Die gehoffte „Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 5, 2) ist wie beim Erlöser eine auf die Mühen

dieses Lebens folgende (1. Petr. 1, 11), „künftige", dem zweiten Zustand der Dinge vorbehaltene (Röm. 8, 18), „ewige" (2. Tim. 2, 10; 2. Kor. 4, 17), absolute (Kol. 1, 11; 1, 27; Eph. 2, 16; 2. Kor. 1, 9, 11). Wirkt doch „die gegenwärtige leichte Last unserer Mühesal eine überschwengliche ewige Last von Herrlichkeit" (2. Kor. 4, 17), sofern wir „nach dem Bilde der Herrlichkeit des Herrn umgewandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit" (3, 18) und theilhaben an der Schechina des Herrn, jener Glorie Gottes (Apok. 15, 8; 21, 11, 23; Act. 7, 2, 55), des Vaters (Mt. 16, 27; Ephes. 1, 17) und des Sohnes (Mt. 19, 28; 25, 31; Joh. 1, 14; 17, 5), welche einst die Hirten umleuchtete (Lc. 2, 9) und auf dem Tabor erglänzte (Lc. 9, 29, 31) und jetzt das Wohlgefallen des Vaters am Erlösungswerke des Sohnes besiegelt (Lc. 24, 26; 1. Tim. 3, 16). Wie dort Moses und Elias in ihr erschienen sind, so hofft Petrus und mit ihm alle Gläubigen — „Theilhaber der Herrlichkeit zu sein, die einst offenbar werden soll" (1. Petr. 5, 1). Ihre Stätte aber ist im Himmel, (Lc. 22, 11), wie denn auch Moses und Elias, welche in derselben strahlten, „in die Wolke gingen" (Lc. 9, 34) und aus derselben kamen.

Ebendahin weist uns das „Licht", das wir traditionell das „ewige" zu nennen pflegen. Es ist nur ein anderer Name für „Himmel" (Kol. 1, 12). Der himmlische Vater wird darnach „Vater der Lichter" (Jak. 1, 17), „Bewohner eines unzugänglichen Lichtes" (1. Tim. 6, 16) genannt; ja Gott selber ist „Licht" und der Sohn „das wahre Licht", das in die Welt gekommen ist (Joh. 1, 9; 3, 19). Nur in dem (jetzt) unzugänglichen Lichte des

Himmels können wir „dereinst" Ihn, „den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann" (1. Tim. 6, 16), „von Angesicht zu Angesicht schauen" (1. Kor. 13, 12). Die ewige Glückseligkeit besteht aber in nichts so sehr als gerade in der Anschauung Gottes (Mt. 5, 8; Apok. 22, 4; 1, 7; 1. Joh. 3, 2; Hebr. 2, 9; Mt. 24, 30). Selbst wenn sich vom Gesichtspunkte des ewigen Liebewillens Gottes aus die christliche Hoffnung zur „Berufung" (κλῆσις) gestaltet (Eph. 1, 18; 4, 1; 4, 4; 1. Kor. 1, 26), welche Gottes Rathschluß angesehen absolut (Röm. 11, 29), dem menschlichen Beitrag nach relativ (2. Petr. 1, 10) ist, so stammt sie von „oben" (Phil. 3, 14: ἡ ἄνω κλ.) und berechtigt zur „Theilnahme am Himmel" (Hebr. 3, 1 κλ. ἐπουρανίου μέτοχοι).

Schöttgen[1]) liefert den Nachweis, daß die jüdische Theologie gestützt auf die schwache Grundlage von Exodus 25, 40 (vgl. Act. 7, 44): „mache (Stiftshütte, Lade, Tisch und Leuchter) nach ihrem Vorbilde, welches dir auf dem Berg gezeigt worden ist", nicht nur das hl. Gezelt und die drei erwähnten Geräthe, sondern auch den Tempel, sein Heiliges und Allerheiligstes, seine Vorhöfe, die Bundeslade mit der Schechina und dem Gnadenthron, den goldenen Rauch- und den kunstlosen Brandopferaltar, das Priesterthum und das zum Theile aus den Priestern zusammengesetzte Synedrium, vor allem aber die hl. Stadt selbst für inferiore Nachbilder himmlischer Vorbilder erklärte, so daß der Abstand der letzteren von den ersteren nicht etwa blos lokal, sondern auch qualitativ und quantitativ der von Himmel und Erde ist. Die Vorstel-

1) Horae Hebraicae et Talmudicae, Dissertatio V: de Hierosolyma coelesti, Dresdae et Lipsiae 1733, p. 1205 ss.

lungen von dem himmlischen Jerusalem und dem dortigen Tempel samt seinen Theilen, seinen Geräthen, seinem Inhalt, Priesterthum und hohen Rathe sind sicherlich oft genug, aber doch nicht immer [1]) derb sinnlich gewesen.

So unbestreitbar nun in den apostolischen Schriften Vorchristliches und Christliches (Röm. 5, 14; 1. Petr. 3, 21 Flut- und Taufwasser), Provisorisches und Definitives (Gal. 4, 25 und 26), Niederes und Höheres (l. c. ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ = das Christenthum; ebenso Hebr. 12, 22), Unzulängliches und Wahres (Hebr. 9, 24 Betreten des Allerheiligsten und des Himmels selbst), Verworfenes und Gottwohlgefälliges (Gal. 6, 16 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ cf. Eph. 2, 12) vor- und nachbildlich gebraucht wird, so ausgemacht ist der symbolische Gebrauch konkreter, irdischer Dinge für abstrakte, ideelle, himmlische — und insbesondere der Gebrauch jüdisch-theokratischer Werthgegenstände für das diesseitige und jenseitige Reich Christi. Was gibt es aber für den gewesenen oder noch zu gewinnenden Israeliten, was für den schreibenden Apostel und seine Adressaten (wenn der Gegensatz der jüdischen Negation nicht besteht) Wertvolleres, Schöneres, Erhebenderes und Beglückenderes als die Namen Israel, Jerusalem, hl. Stadt, Tempel, Zelt, Bundeslade, Thron Gottes, Altar (cf. außer obigen Stellen Apok. 15, 5; 14, 18; 9, 13; 8, 3; 7, 15; 3, 12; 16, 17)? Was Wunders also, wenn wir denselben bei den Schilderungen des Entzückens über die jetzige und künftige Kirche begegnen [2])?

---

1) Id quod quidem non tam crasse semper accipiendum est, quasi crediderint necesse esse ut in coelo exstarent, l. c. p. 1206.

2) Nimirum quemadmodum coelum credimus compendium

Wird aber das Unsichtbare der christlichen Hoffnung (Röm. 8, 25) — „Israel" (Apok. 7, 4 cf. 21, 12), „neues Jerusalem" (Apok. 3, 12), „zukünftige Stadt" (Hebr. 13, 14), „nicht von Menschenhänden gemachtes ewiges Wohnhaus im Himmel" (2. Kor. 5, 1) mit „dem Sitzenden auf dem Throne" (Apok. 4, 2), der steht in dem Himmel, mit einem dortigen „Tempel der Hütte des Zeugnisses" (Apok. 16, 17), in dem beschriebene Pfeiler sind (Apok. 3, 12), mit „der Lade des Bundes" (11, 19) und dem „goldenen Rauchaltar vor Gott" (9, 13) genannt, so ist mit dieser bildlichen Sprache von einer himmlischen Theokratie (genetischer Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die hienieden stets eine ideelle, eine seinsollende und werdende: Lc. 17, 21; Mt. 11, 12; 6, 10 *ἐλθέτω* — bleibt) die Idee eines wirklichen Schauplatzes nicht minder wesentlich verknüpft, als mit der Geschichte des alt- und neutestamentlichen Israel (Gal. 6, 16), des mosaischen Zeltdienstes (Hebr. 13, 10) und des Evangeliums. Dasselbe gilt von dem Namen „Paradies", das schon Lc. 23, 43 als ein jenseitiger Ort und Apok. 2, 7 als das Eden „Gottes" erscheint, 2. Kor. 12, 2 und 4 aber geradezu dem Himmel gleichgestellt wird.

Als eine himmlische ist auch die den bewährten Theilhabern des künftigen Reiches Christi verheißene Herrschaft zu denken, welche, sofern in der hl. Schrift Verwaltung und Justiz noch nicht getrennt sind, zugleich das Richten über andere einschließt. Steht doch der

---

esse omnis felicitatis . . ., sic eandem tamen sub variis imaginibus et figuris earum rerum depinxerunt, quae in hoc terrarum orbe jucunditatem et delectationem aliquam adferre possent.

Thron des Königs der Könige und Herrn der Herrscher (1. Tim. 6, 15; Mt. 5, 35), welchen er mit dem Sohne theilt (Act. 2, 30; Hebr. 12, 2; Mt. 22, 44; 26, 64; Mc. 16, 19; 1. Petr. 3, 22) im Himmel (Apok. 4, 2), falls man nicht beliebt den Himmel selbst seinen Thron zu nennen (Mt. 5, 34). Die Herrschaft der bewährten „Heiligen" aber, mag sie als königliche Machtfülle (Apok. 1, 6; 5, 10), mag sie als richterliche Befugnis über die Engel, über die zwölf Stämme Israels und die Engel (1. Kor. 6, 2 und 3; Mt. 19, 28; Lc. 22, 30) geschildert werden, bleibt eine Mitherrschaft jenes „Königs", welcher vor dem römischen Statthalter erklärte: „mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36). Als „Hausgenossen Gottes" (Eph. 2, 19) herrschen sie gleich ihren Repräsentanten, den vierundzwanzig Aeltesten rings um den Thron (Apok. 4, 4) des „Herrn, des gerechten Richters" (2. Tim. 4, 8). Noch mehr: „Wer überwindet", sagt der Herr, „dem will ich geben, mit mir zu sitzen auf meinem Throne, gleichwie auch ich, der überwunden hat, mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe" (Apok. 3, 21).

Vom Himmel handelt ferner das Gleichnis vom „großen Mahle" (Lc. 14, 16), zu welchem die Geladenen nicht kommen mögen; ist es doch veranlaßt durch den pharisäischen Herzenserguß: „Selig, wer im Reiche Gottes mitspeist" (l. c. 15). Ebenso werden im „Reiche der Himmel" viele vom Aufgang und Niedergange mit den Erzvätern froh zu Tische sitzen, während die zunächst Berufenen (*υἱοὶ τῆς βασιλείας*) in die äußerste Finsternis geworfen werden (Mt. 8, 11, 12). Da Christus nicht nur der Weg und die Wahr-

heit, sondern auch das Leben, ja „unser (aller) Leben“ (Kol. 3, 4) ist, und die ganze Heilsverkündigung (*ἐπαγγελία* 1. Joh. 1, 5) sachlich im „ewigen Leben“ aufgeht, so kann auch die Theilnahme an dem „Hochzeitsmahle des Lammes“ (Apok. 19, 9) als einer bildlichen Bezeichnung derselben Sache, ferner das „Speisen“ mit dem Herrn (Apok. 3, 20), das „Essen und Trinken an seinem Tische“ (Lc. 22, 30), das „Geweidet- und Zu den Quellen lebendigen Wassers geführt werden“ nach überstandener Trübsal (Apok. 7, 17), das Erhalten „des verborgenen Mannas“ nach den Ueberwindungen dieses Lebens (l. c. 2, 7) oder mit einem verwandten Bilde die reiche „Ernte des ewigen Lebens“ (Gal. 6, 8) — nur dort stattfinden, wo der verklärte Erlöser selber ist, in seinem ewigen „Reiche“ (Lc. 22, 30), „vor dem Throne Gottes“ (Apok. 7, 15, 17; 19, 5, 7), in den Himmeln. „In die Himmel sind wir, die einst tot waren in Sünden, als „Mitbelebte“ und „Mitauferweckte“ schon hinieden „mitversetzt in Christo Jesu“ (Ephes. 2, 5, 6).

Um so notwendiger denkt sich die christliche Hoffnung den Gegenstand ihrer getrosten Erwartung in unmittelbarer Nähe des himmlischen „Gnadenthrones“ (Hebr. 4, 16), wenn sie bei den vielsagenden mystischen Bildern der hl. Schrift vom Verhältnis Christi zu den Heiligen und bei deren innigster gegenseitiger Verbindung verweilt. Noch fester als ein Baustein mit dem andern, noch inniger als ein Leibesglied mit dem andern verknüpft ist, hängen die durch die Taufe Wiedergeborenen und „Umgewandelten“ (Mt. 18, 3) unter sich und mit dem göttlichen Herolde der „frohen Kunde“ zusammen. Denn eines Tages werden sie erkennen, daß Christus in seinem Vater, die

Gerechtfertigten in ihm und er in ihnen ist (Joh. 14, 20). Und gerade in dieser Einheit des Menschen mit Gott, welche der Heilige mit ängstlicher Sorgfalt unterhält und pflegt, besteht das jenseitige Heil. Das letztere ist sonach einem „Tempel“ vergleichbar, sei es in dem Sinne, daß die Heiligen die Stadt bilden, „ihr Tempel aber der Herr ist, der allmächtige Gott und das Lamm“ (Apok. 21, 22); sei es in dem Sinne, daß die Gemeinde der Heiligen oder der einzelne Christ den Tempel darstellt (1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16; 1. Kor. 6, 19; Jak. 4, 5), Gott aber und der hl. Geist (1. Kor. 3, 17; 6, 19) darin wohnt; sei es in dem Sinne, daß „Jesus Christus selbst der Haupteckstein“ ist, „die Apostel und Propheten das Fundament“, die „Gläubigen die Bausteine“ bilden — und in ersterem das ganze Gebäude „zusammengehalten wird“, so daß es „zu einem heiligen Tempel im Herrn heranwächst“ (Ephes. 2, 20, 21 und 22 *ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε*) und als fertige „Wohnung Gottes im Geiste“ am Ende der Entwicklung der Menschheit dasteht (2, 22).

In das Jenseits reicht auch das „Gebäude Gottes“, welches nach verwandter Metapher die Gläubigen unter Mithilfe der Apostel auf der Grundlage Jesu Christi im Diesseits aufführen (1. Kor. 3, 9); denn der Beitrag eines jeden hat am Tage des Herrn die Feuerprobe zu bestehen, bevor sein Werk des Lohnes würdig erklärt wird, so daß ein jeder zusehen mag, wie er baue (1. Kor. 3, 13, 10). Auf dasselbe „Gebäude Gottes“, welches hier vom Gesichtspunkte der menschlichen Freiheit aus geschildert wird, spielt Kol. 2, 7 (*ἐποικοδομούμενοι*) mehr vom Gesichtspunkte der göttlichen

Allwirksamkeit aus an, während sonst in dieser Stelle das Bild von einem bestellten Ackerfelde (γεώργιον 1. Kor. 3, 9) vorwaltet, in welchem (es ist Christus, anders 1. Kor. 3, 9) die Gewächse (es sind die Gläubigen) immer mehr festwurzeln (ἐῤῥιζωμένοι, περισσεύοντες) sollen, was der Sache nach der Paränese zu unbeirrbar festem „Wandel im Herrn, den man angenommen hat", gleichkommt (Kol. 2, 6).

Sind „wir" als Wiedergeborene ferner „das Haus" (οἶκος) Christi, in welchem er nach seiner Treue waltet (Hebr. 3, 6, 5), ähnlich wie die Gemeinde der Heiligen „das Haus Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit" ist, so sind wir als solches für das Diesseits und Jenseits zugleich gedacht, weil wir „das „Haus" Christi überhaupt nur sind, wenn wir das Vertrauen und die herrliche Hoffnung bis ans Ende festhalten". Ebenso sind die dermaligen „Hausgenossen Gottes" in Ephes. 2, 19 zugleich die künftigen Bewohner ewiger Zelte" (2. Kor. 5, 1) im großen „Hause" des himmlischen Vaters (Joh. 14, 2); und Petrus, der vor allen dieses Erdenleben als eine Fremde ansieht (1. Petr. 2, 11), kann nicht wünschen, daß „das geistige Haus", zu welchem sich die Christen als „lebendige Steine" mit Christo „dem lebendigen Steine erbauen sollen", bloß für das Diesseits aufgeführt werde.

„Ihr seid Christi, Christus aber Gottes" (1. Kor. 3, 23). Mehr als dieses Eigenthums- und die vorigen Wohnungs- oder baulichen Verhältnisse besagt das vom Völkerapostel mit großer Vorliebe, besonders in den unter sich verwandten Briefen an die Kolosser und Epheser, gebrauchte Bild von „einem Leibe", dessen

„Haupt" Christus (Röm. 12, 15; Kol. 1, 18; 2, 19), dessen Glieder „wir viele" (1. Kor. 10, 17) sind, „Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und von seinem Gebeine" (Ephes. 5, 30). Vom Haupte aus wird „der ganze Leib zusammengehalten und verbunden", vermittelst des Hauptes „vollbringt er sein Wachsthum zu eigener Erbauung in Liebe" (Ephes. 4, 16) gewiß nur in der Absicht, damit er als vollendeter Organismus nach dem gegenwärtigen Zustand der Dinge für alle Zukunft lebe; beseelt ja Christus hienieden seine Heiligen als „die Hoffnung auf die Herrlichkeit" des Himmels (Kol. 1, 27; 3, 4; Röm. 8, 17; 1. Petr. 5, 6).

Ist es schließlich unser aller Pflicht, nach Christus, der durch den Glauben in uns lebt, uns „vollkommen" zu gestalten (Eph. 3, 17; Kol. 1, 28), haben wir daneben die Versicherung, daß die pflichtgetreuen „Kinder Gottes", wenn Christus erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden, so daß sie ihn schauen, wie er ist (1. Joh. 3, 2), leben wir deshalb der Hoffnung, bei der Parusie mit Jesus zu erscheinen „in Herrlichkeit" (Kol. 3, 4), der Leib unserer Niedrigkeit „gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit" (Phil. 3, 21), und glauben wir zugleich „den größten und tröstlichsten Verheißungen", daß wir „der göttlichen Natur theilhaftig werden", in dem Maße wir dem Verderbnis der Welt entfliehen (2. Petr. 1, 4), ja halten wir daran fest, daß wir „in Christo, welcher das Haupt aller Macht und Gewalt ist, relativ auch erfüllt werden mit der Fülle der Gottheit, welche in ihm wohnt", kurz daß der Kanon, den der Apostel 1. Kor. 15, 48: „wie der Himmlische (Christus), so die Himmlischen" (die Heiligen)

— aufstellt, in weitestem Sinne des Wortes gilt: dann behaupten wir nach der Analogie, welche der Sentenz des similis simili gaudet zu Grunde liegt, ohne weiteres auch mit Recht: Nicht bloß „wie der Himmlische, so die Himmlischen", sondern auch „wo der Himmlische, dort dereinst die Himmlischen", nemlich bei Jesus, der vor den Augen der Jünger „in den Himmel hinaufgenommen" (Act. 1, 11) fortan zur Rechten des Vaters thront und „alle [1]) zu sich ziehen wird" (Joh. 12, 32), oder (nach der Sprache der Apokalypse) vor „Gott und seinem Throne", zu welchem der vom blutrothen Drachen bedrohte „Sohn" des mit der Sonne bekleideten Weibes entrückt wird (12, 5), zu welchem die vom Thiere des Abgrundes gemordeten zwei Propheten, nachdem „der Geist des Lebens von Gott in sie gefahren" ist, beschieden werden und auf einer Wolke zum Entsetzen ihrer Feinde wirklich auch emporsteigen (11, 12).

Lehrt nach den bisherigen Erörterungen die hl. Schrift auf das deutlichste, daß der Himmel der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes ist, und wendet sich sonach die christliche Hoffnung, wenn sie bittet, aus guten Gründen von jeher Gottes Gnadensitze in der Höhe zu, so entsteht die Frage, wie sich Apok. 21, 2, 10 und 1. Thess. 4, 17 zu dieser Thatsache stellen, da beide eschatologischen Aufschlüsse unter sich und mit dem gefundenen Ergebnisse in Widerspruch zu stehen scheinen. Während es nemlich keinem Zweifel unterliegt, daß beide Stellen vom künftigen Austritte aus dem „jetzigen Zustande der Dinge" handeln, führt Apok. 21,

---

1) Die Bedingungen: 1. Joh. 5, 5; Mt. 18, 1, 3, 4; 19 u. a.

2, 10 offenbar „am Ende dieser Welt" (Mt. 13, 49) vom Himmel herab, statt zum Himmel hinauf, 1. Thess. 4, 17 aber wenigstens nach einigen Exegeten — nicht genugsam in die Höhe, nemlich nur zu einer ätherischen Vorstufe des Himmels, so daß weder die eine noch die andere zur allgemeinen christlichen Erwartung stimmt.

Verweilen wir vorerst bei 1. Thess. 4, 17, so kennen die apostolischen Schriften weder das Wort noch die Sache, welche wir durch „Aether" zu bezeichnen pflegen. Auch hat die biblische Kosmogonie (Genes. 1, 1—9) für einen ähnlichen Raum keine Stelle. Nach dieser gibt es seit „dem zweiten Tage" zwischen der in die Entwicklung eingetretenen Urmasse der Höhe und Tiefe oder des Himmels und der Erde nur noch eines, nemlich die (scheinbare) Leere (Rakîa), das durchsichtige Luftreich, gewöhnlich die Veste genannt. Die Grenzen der Luft (ἀήρ) sind nach unten durch die Erdoberfläche nach oben durch das Himmelsgewölbe, den materiellen Himmel, gezogen. Die Tiefe und Fülle der Momente beider kosmischen Hälften zu erheben, bleibt der menschlichen Forschung überlassen. Das Wort ἀήρ bezeichnet nirgends eine andere als unsere Lebensluft: so ist es offenbar Act. 22, 23; 1. Kor. 9, 26; 14, 9; Apok. 9, 2; 16, 17 (letztere Stelle beweist, daß gleich vor der „Himmelsthüre" (4, 1) „Luft" ist), aber auch Eph. 2, 2, wo die Worte *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* in synthetischer Parallele zu *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* stehen und ἀήρ die jetzige Luft, die herrschende Atmosphäre bedeutet. Ob ἀήρ im Thessalonicherbriefe davon eine Ausnahme machen wird? Dieses Wort

Digitized by Google

gestattet weder die Gleichsetzung mit einer himmlischen Vorstufe noch den Durchgang zu einer solchen.

Letztere Möglichkeit begründet de Wette mit den Worten: „Da Paulus eine Verwandlung der ganzen irdischen Natur hofft (Röm. 8, 19 — 21), so denkt er sich das Reich Christi wahrscheinlich auf der umgebildeten verklärten Erde, oder doch den Schauplatz desselben als einen noch vom Himmel selbst verschiedenen, obschon diesem ähnlichen, gleichsam himmlischen, und das Reich selbst als einen Mittelzustand zwischen dem irdischen und himmlischen und darum noch als einen endlichen, der zuletzt dem ewigen Reiche Gottes weicht" (zu 1. Thess. 4, 17). Allein der tiefere Grund für diese vermeintliche Probabilität ist das Suchen nach einer Analogie für seine eigenartige Deutung von Apok. 20, 1—6, besonders der Worte *βασιλεύσουσι μετ' αὐτοῦ χίλια ἔτη* (4), während nach eigenem Geständnisse „das Reich Christi nach 2. Kor. 5, 1 und 2. Tim. 4, 18 im Himmel stattzufinden scheint und nirgends bei Paulus eine deutliche Spur von einem irdischen Reiche Christi (gegen Ust., der ein solches 1. Kor. 15, 23 sucht) ist". Die aus der Apokalypse eingetragene Idee hat nebenbei selbst nach de Wette das Mißliche, daß in der Apokalypse der dazu gehörige, von Paulus angedeutete „verklärte leiblich-geistige Schauplatz" evident erst nach dem „endlichen Reiche Christi" (21, 1) geschaffen wird, während 1. Thess. 4, 17 nicht nur der Schauplatz, sondern „die Errichtung des Reiches Christi" vom Apostel „übersprungen" ist. Zudem treibt jene Verschiebung des „verklärten Schauplatzes" den Apokalyptiker derart an „die Klippe der Unvereinbarkeit irdisch-endlicher und

ideal-absoluter Erkenntnis, daß er scheitert". Nimmt man dazu, daß sogar der Begriff der „leiblichen Auferstehung" nur zu diesem eigentümlichen „endlichen Reiche Christi" passen soll, so sinkt aus hermeneutischen und dogmatischen Gründen obige Wahrscheinlichkeit zu einer Nulle herab (s. de Wette zu Apok. 21, 1). Es bleibt somit bei der biblischen Unterscheidung zwischen einem *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν ἐκεῖνος*, d. i. einem endlichen und und unendlichen Reiche Gottes, ein Drittes giebt es nicht (cf. Ephes. 1, 21: *Χριστὸς ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι* neben 1. Kor. 15, 28).

Was bedeutet also *εἰς ἀέρα* (1. Thess. 4, 17)? Zieht es etwa, weil von keinerlei Zwischenstufe die Rede sein kann, das absolute Reich, in welchem die Seligen samt Christus „erst in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott sein werden" (de Wette), in den irdischen Luftkreis herab? Darauf antwortet bereits Hugo Grotius mit: super aera — und begründet seine Erklärung durch die Schrift-Analogie, indem er statt vieler Zeugnisse auf „unsere Ueberkleidung mit himmlischer Wohnung" in 2. Kor. 5, 2 hinweist. Daß auch 1. Thess. 4, 17 der Himmel als Schauplatz zu denken sei, war offenbar schon die Ansicht des hl. Augustinus, der die Worte rapientur in aera dem Satze per aera in sublime portantur gleichstellt und dieselben Worte in freierer Verwendung durch sursum in nubibus rapti (De Civ. Dei: 20, 20) wiedergibt. Zur letzteren Paraphrase stimmt zudem seine Bemerkung zur ersten Vershälfte von Ps. 50, 4 (Deus advocabit coelum sursum): Nimirum hoc est quod ait Apostolus: Simul cum illis rapiemur obviam Christo in aera (l. c. 20, 24). Ps. 50, 4 und 1. Thess. 4, 17

handeln ihm vom jüngsten Gericht, Deus advocabit coelum deckt sich (quoniam sancti et justi recte coelum appellantur) mit rapiemur, sursum (beim Psalmisten „oben") mit obviam Christo in aera. Doch ist nicht zu verschweigen, daß außerhalb der Parallele Ps. 50, 4 und 1. Theff. 4, 17 das sursum („nach oben") von einem rapi in aera zu einem erigi in judiciarias sedes herabsinkt. Augustinus, der in keinem von beiden Kapiteln (20, 20 und 24) eine direkte Erklärung von 1. Theff. 4, 17 zu geben beabsichtigt, sondern im letzteren (20, 24) die Rolle der Erwählten (als judicaturi im Gegensatz zu den judicandi), im ersteren (20, 20) das Schicksal der noch Lebenden (im Gegensatz zu den Toten) bei der Wiederkunft Christi mit biblischen Worten erörtern will, steht gerade hier der bewußten Deutung unserer Stelle am nächsten, so daß per aera in sublime oder kürzer sursum — die Ansicht des großen Kirchenlehrers von εἰς ἀέρα am richtigsten wiedergibt. Was aber liegt näher als bei letzterem an das liturgische »sursum« zu denken, während »per« das Luftreich zum Wege nach dem sublime im Sinne von ὕψος (Eph. 4, 8) macht?

Als eine bloße Station auf der Fahrt zum Himmel erscheint die Luft auch bei Ambrosius Ansbertus, sofern er den Menschensohn behufs Scheidung der Auferstandenen die Verklärten von der Erde vorerst zu seinem Hochsitz emporführen läßt (ad superiora perexit). Dagegen ersetzt Primasius in seiner praktischen Erklärung „die Luft", für welche Lc. 10, 18 (verglichen mit Eph. 2, 2) „der Himmel" zu stehen scheint, ohne weiteres durch die himmlische „Herrlichkeit", wenn er erläuternd sagt: justi vivi, immutati et incorruptibiles effecti, in mo-

mento cum justis resurgentibus (mortuis) rapientur ad gloriam. Im gleichen Sinne ist die Bemerkung zu »Et sic« gehalten i. e. in eadem gloria, »semper cum Domino erimus«. Dürfen wir ferner aus bekannten Gründen uns das Reich Christi nur im Himmel denken, so deutet Primasius unsere Stelle noch indirekt dahin, wenn er die erläuternden Worte zu »erimus« hinfügt: i. e. ubicunque (Dominus) fuerit. Vollste Klarheit aber geben die bis zur Stunde von den Exegeten wiederholten Worte des hl. Augustinus: Et ita semper cum Domino erimus — non sic accipiendum est tanquam in aere nos dixerit semper cum Domino esse mansuros, quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est. Venienti quippe ibitur obviam, non manenti (l. c. 20, 20). Neben solchen autoritativen Zeugen stehe zum Schlusse die Bemerkung, daß die Kirche tagtäglich die Leidtragenden gerade durch den Abschnitt 1. Theſſ. 4, 13—18 auf den Heimgang ihrer Toten zu Christus und auf das Wiedersehen im Himmel hinweist. Derselbe bildet bekanntlich die Epistel im Requiem.

Wie aber *εἰς ἀέρα* aus äußeren Gründen über sich hinausweist und einen ideellen Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes postuliert, so wollen es auch innere Gründe. 1. Theſſ. 4, 17 ist zunächst „die auf des Herrn Wort" (15) sich stützende Erfüllung der in beiden Thessalonicherbriefen häufiger als irgendwo ausgesprochenen eschatologischen Hoffnung. Heiße diese „Tag" (1. Theſſ. 5, 4), „jener Tag" (2. Theſſ. 1, 10), „Tag des Herrn" (1. Theſſ. 5, 1; 2. Theſſ. 2, 2) oder „Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi" (1. Theſſ. 3, 13; 2, 19; 4, 15; 5, 23; 2. Theſſ. 2, 1, 8, 9), so gipfelt sie beim

idealen Christen in der freudigen Erwartung, daß seine „Berufung“ zum „Reiche Gottes“ und zu seiner „Herrlichkeit“ endlich zur Wirklichkeit werde (1. Theff. 2, 12). Ihn hat Gott nicht bestimmt zum „Zorn“ (1, 10; 5, 9), sondern „zur Erlangung des Heils“, auf daß er hinieden und im Jenseits „zugleich mit ihm lebe“ (5, 9; 2. Theff. 2, 13). Wird am Tage „der Offenbarung des Herrn Jesus“ den Drängern des Gerechten mit Drangsalen heimgezahlt, so wird dem Gerechten als dem Gedrängten mit „Ruhe“ entgolten (2. Theff. 1, 5). Wird der Gottlose durch den Hauch des Mundes Jesu „vertilgt“, so wird der Rechtschaffene behufs der Erlangung seiner eigenen „Herrlichkeit“ „zu ihm versammelt“ (2. Theff. 2, 8; 2, 13; 2, 1 *ἐπισυναγωγὴ ἐπ᾽ αὐτόν*). Jesus aber führt die Heiligen, selbst wenn sie entschlafen sind, zu Gott zurück (1. Theff. 4, 14). Der sittliche Ernst will, daß jeder das Seinige beitrage, damit Christus an „jenem Tage“ in seinen „Heiligen verherrlicht“ und „bewundert“ werde (1. Theff. 3, 13; 2. Theff. 1, 10).

Nach dem engern Kontexte (1. Theff. 4, 13—18) ist unsere Stelle die Versicherung all dieses Trostes für „die in Christo Dahingeschiedenen“ (V. 13 und 16), sofern in Betreff der Lebenden bei den Thessalonichern hierüber keinerlei Zweifel bestehen, in Ansehung der Toten aber eine Besorgnis und „Trauer“ (*λυπεῖσθαι*) herrscht, welche man mit der außerchristlichen Hoffnungslosigkeit (*μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* V. 13) vergleichen möchte. Die neue Gemeinde (Act. 17, 4) hatte nemlich infolge eines Aufruhrs (5) ihre Begründer Paulus und Silas eher von dannen ziehen sehen (10), als sie einen alle ernsteren Fragen erschöpfenden Unterricht hätte erhalten können.

So mußte sie wohl um die Bedeutung der Wiederkunft des Herrn, dachte sich aber dieselbe so nahe, daß jedes Gemeindeglied sie erleben mußte. Als nun welche starben, bevor die Parusie eintrat, schienen die Segnungen dieser für jene verloren zu sein. Diesem auch sittlich nicht gleichgiltigen Wahne stellt der Apostel die Versicherung entgegen, daß „Gott", so gewiß wir an die Auferstehung des in den Tod gegangenen Erlösers glauben, auch die in die ewige Ruhe Eingegangenen „durch Jesum mit ihm (zunächst aus dem Grabe) führen wird" (V. 14), selbstverständlich — wohin immer dieser geht, denn „sie werden jederzeit bei Christus sein" (17). Nur vom Standpunkte der subjektiven Seelenverfassung der Leser aus ist es bedeutsam, daß der Apostel, als wollte er Angezweifeltes durch anerkannt Feststehendes bekräftigen, erweiternd beifügt, die bei der „Ankunft des Herrn" noch Lebenden würden, trotzdem sie schon auf dem Platze wären, den Entschlafenen nicht zuvorkommen (*φθάνειν* V. 15)[1]), da der Akt der Auffahrt zum Vater (cf. *σὺν αὐτῷ* 14, *σὺν Χριστῷ* 17, *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* 3, 13) sich nicht eher in Scene setzte, als nachdem die Toten auferstanden wären (*ἀναστήσονται πρῶτον*)[2]). Deren Heimführung „zu Gott und dem Vater" von den Gräbern weg hat wie bei den lebend Betroffenen offenbar den Zweck, „durch Jesus" (14) vor den Thron jenes, der „jedes Gericht dem Sohne übergeben hat" (Joh. 5, 22), „untadelig in Heiligkeit" (1.

1) Primasius: Tam celeriter erit eorum (qui dormierunt) resurrectio quam nostra assumptio.

2) Prim. falsch: primi sc. ab illis qui sunt mortui non in Christo. Der Gegensatz bleibt auf christlichem Boden.

Theß. 3, 13) hingestellt zu werden. Dieselbe findet in ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀέρα (17) ihren signifikantesten Ausdruck.

Schließlich ergibt sich dieser Sinn aus dem Inhalte unseres Verses allein. Hier ist weder von einer Auferstehung der Toten und von einer Verwandlung der den jüngsten Tag Erlebenden (1. Kor. 15, 51 und 52; genauer Röm. 5, 12; Genes. 2, 17; 3, 19), noch vom Weltgerichte die Rede, sondern den glaubensinnigen (Joh. 14, 1), der versprochenen Wiederkunft Jesu entgegenharrenden (V. 3; 1. Theß. 1, 10) Thessalonichern wird für sie selbst und für ihre Abgeschiedenen die ersehnte Hinnahme zu (παραλήψομαι πρὸς ἐμαυτόν Joh. 14, 3) — und die immerwährende Vereinigung mit dem ververklärten Retter (ῥυόμενος 1. Theß. 1, 10) und Heilande (4, 17) in Aussicht gestellt. „Der Herr in der Luft" und die Auffahrt der Gläubigen zu ihm ist der Inbegriff der gesammten christlichen Hoffnung, die schon 1. Theß. 1, 10 ihren Ausdruck im „Harren auf den Gottessohn aus den Himmeln" findet; denn wer möchte zugeben, daß die sonst mustergültigen Adressaten (1, 7) für ihren neuen Dienst zur Ehre des wahren Gottes (1, 9) nichts als einen wunderbaren Vorgang, eine Art Schaustück „aus den Himmeln" erharren (ἀναμένειν V. 10)? Nein, es ist eine andere Wendung für die Zusage des Herrn: „Ich werde wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin" (Joh. 14, 3).

Muß man trotzdem zugestehn, daß der Gedanke an Mt. 25, 31 ff. näher liegt, so darf in diesem Falle für unsere Stelle weder die Völkerversammlung noch die Völkerscheidung (32), sondern nur die Einführung der Auserwählten in das ewige Reich (34), d. i. die Be-

lohnung „der Gesegneten des Vaters", betont werden. Die zum Theil seit Augustinus üblichen Auseinandersetzungen über Tod (der noch Lebenden [1]) und Auferstehung, Seele und verklärten Leib [2]), Völkergericht [3]) und Verdammte [4]), zu welchen Ps. 50, 4 gerne den Text bildet, lehnten sich mindestens ebenso richtig an die erste beste eschatologische Stelle anderer apostolischer Schriften an. Der Apostel wollte hier die Wiederkunft nicht als solche, sondern nur mit Rücksicht auf das bekannte lokale Bedürfnis der Belehrung über das Schicksal der christlichen Toten erörtern. Auf die Frage, wie sich der einzelne eigenartige Zug, den unser Vers bietet, in das Ganze der Parusie einreihe, lautet die Antwort: vorerst ist die Auferstehung des vorangehenden Verses von den Christen auf die Menschheit auszudehnen, gleichzeitig mag die Verwandlung aller Lebenden geschehen. Sodann hält „der vom Himmel niedergestiegene Herr" das Gericht, und die Guten und Bösen vernehmen ihr Urteil. Freudig folgen jene jetzt der königlichen Einladung: *Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου* (dies ist der Inhalt von V. 17), während diese (zeitlich nach V. 17) in „das ewige Feuer gehen" (Mt. 25, 41 cf. 34).

Wörtlich sagt indes der Apostel nur soviel: Sind zuerst die Toten in Christo — auferstanden (V. 16),

1) Augustinus stellt die Alternative: sive nullam prorsus experiantur mortem (gegen Genes. 3, 19), sive paullulum in aere moriantur (l. c. 20, 20).

2) Augustinus (l. c.) deutet et ita erimus: id est sic erimus habentes corpora sempiterna; vgl. auch 20, 24.

3) Die Stelle handelt nur von dem Schicksal der Christen.

4) Primasius: Peccatores mortui cum his qui vivi inveniuntur et igne solventur simul (cum justis) resurgent ad poenam.

„dann" (die vergleichende Exegese füllt die Lücke aus) „werden" in einem andern Akte, welcher die noch lebenden und einstigen hingeschiedenen Christen gleichmäßig berührt, „wir die noch übrigen Lebenden" (zunächst Paulus und die Leser, was zu einem Schlusse auf die angenomme Zeit der Parusie berechtigt) „samt ihnen" (den auferstandenen Toten) „auf Wolken" (gleich dem Menschensohn und den zwei erweckten Blutzeugen der Apokalypse 11, 12) allen sichtbar „dem Herrn", der zum huldreichsten Empfang bereit ist, „entgegen fahren" (als gewöhnliche Sterbliche würden wir dem Bräutigam entgegen gehen, wie Mt. 25, 1 cf. Apok. 21, 2) „in die Luft", bis in welche er nach der einfacheren johanneischen Anschauung behufs unserer Zusichnahme herabgekommen ist, oder in welcher nach der reicheren Idee des Weltgerichtes (Mt. 25, 31) sozusagen der Richterstuhl noch zu sehen ist, von welchem aus das beflügelnde *Δεῦτε* (34) und das niederschmetternde *Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ* (41) nach rechts und links erschollen ist. Letztere Vorstellung ist nach dem Kontexte die zutreffendere (4, 16; vergl. aber auch 1, 10). Nach langem, ungeduldigem „Harren — auf Gottes Sohn aus den Himmeln" (l. c.), um endlich von ihm aufgenommen und zu seinem beglückten Gefolge zugelassen zu werden, bleiben wir, nachdem uns diese hohe Ehre zutheil geworden ist, in Ewigkeit (*πάντοτε*) beim Herrn. Der Apostel fügt somit den Glanzpunkt seiner auf des Herrn Wort gestützten Tröstung hinzu, wenn er zum Schlusse sagt: „Und so — (tonlos) werden wir jederzeit mit dem Herrn (zusammen) sein".

Da aber der Herr, um mit Augustinus zu reden, nur „durch das Luftreich geht" (transiturus est), d. i.

nach beseligendem Empfang der Gläubigen diesen und den Engeln voran zur Aufrichtung des absoluten himmlischen Reiches (1. Kor. 15, 28) zum Vater zurückkehrt, so ist es nicht zu verwundern, daß die Christenheit von jeher gerade in dem Abschnitte 1. Thess. 4, 13—18 und besonders in unserem Verse ihre Hoffnung stärkte und ihren Muth erneuerte, wann der Tag des Herrn in Form des speziellen Gerichtes (nach 1. Thess. 5, 2) über ihre Mitglieder hereinbrach, und daß die Kirche seit alten Zeiten am Todes- oder Beisetzungstag der im Herrn Verstorbenen gerade durch 1. Thess. 4, 13—18 die Hinterbliebenen an die Aussichten einer frohen und unauflöslichen Wiedervereinigung im Himmel erinnert.

Gehen wir von 1. Thess. 4, 17 zu Apok. 21, 2, 10 über, so ist es vorerst offenbar, daß sich dem bisherigen Ergebnisse gegenüber nicht die geringste Schwierigkeit böte, wenn hier vom irdischen Reiche Gottes die Rede wäre. Dieses ist denn auch mit ein Grund, warum trotz der Evidenz des hl. Textes die Geschichte der Exegese (zu Apok. 21, 2, 10) die Vertretung dieser Ansicht bis in die neuere Zeit zu verzeichnen hat. Ein anderer Grund ist der Kanon der pars potior, sofern nach neun Zehnteln der Apokalypse, die unbestreitbar von der Zukunft der Kirche Gottes hienieden handeln, auch das zehnte und somit das Ganze sich mit diesem Gegenstande befassen sollte. Noch ein Grund ist die besonders der ältern Zeit eigenthümliche Art, der anschaulichen Form für den auf Revelation beruhenden Inhalt des Apostels — nur auf halbem Wege zu folgen, d. i. mitten im Bilde die symbolische Vorstellung zu verlassen und voreilig nach der darunter gedachten apokalyptischen

Wahrheit zu tasten. Weil sich bei dieser Behandlungsweise der einheitliche Plan der Offenbarung kaum ahnen läßt, wird der lose Vers oder das Kapitel je nach dem Gutdünken des Exegeten zu einem besondern, beliebig traktablen Thema. Allein gegen die durch solche Gründe sicherlich nicht wirksam unterstützte Annahme vom „Reiche Gottes unter den Menschen" (Lc. 10, 9; Mt. 3, 2) spricht der nähere und entferntere Gedankengang, der engere und weitere Kontext.

Zunächst nemlich ist berichtet worden, daß der zur letzten Entfesselung der antichristlichen Mächte (unter Gog und Magog) aus seinem Gefängnis im Abgrunde (Apok. 20, 1, 2 und 7) losgelassene Satan in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen wurde, „wo auch das Thier und der falsche Prophet ist", um „in alle Ewigkeiten gepeinigt zu werden" (V. 10). Bald theilen noch „der Tod und der Abgrund" ihr Schicksal (V. 14) nebst allen denjenigen, welche „im Buche des Lebens nicht geschrieben" stehen (V. 15), d. h. jeglicher „Böse ist aus der Mitte der Heiligen weggeschafft" (1. Kor. 5, 13). Inzwischen wurden die Toten „gemäß ihren Werken" gerichtet, ja vor dem großen, weißen Thron und dem, der darauf saß, sind die Erde und der Himmel geflohen — auch das Meer ist nicht mehr (21, 1) — und keine Stätte wird für sie gefunden (20, 11). Was ist nun dies anderes als das Ende der jetzigen Welt, wie es Jesus (Mt. 24, 29 u. a.) selber prophezeit? Wird ferner selbst von jener Seite, welche ein künftiges Reich Christi endlicher (gegen Lc. 1, 33) Natur in der Apokalypse nachweisen will, dieses nicht erst mit 20, 15 sondern bereits mit 20, 6 abgeschlossen gedacht, so bedeutet „der neue

Himmel und die neue Erde" mit der neuen hl. „Stadt" (21, 1, 2, 10) nichts anderes als die mit „den Leiden dieser Zeit nicht in Vergleich kommende", von der ganzen „Schöpfung" ob ihrer Befreiung von „der Knechtschaft der Vergänglichkeit" ersehnte „Herrlichkeit der Kinder Gottes" — im ewigen Reiche Gottes (Röm. 8, 18 ff).

Diese Ansicht findet die nachdrücklichste Bestätigung, wenn wir unsere Stelle weiter an dem ihm gebührenden Platze im Gesamtbilde der Johanneischen Enthüllungen aufsuchen. Dieselben gipfeln offenbar in der Paraklese, daß nach schweren Kämpfen mit den Christo feindlichen Mächten der Erde „die Zeit kommt, gerichtet zu werden, um Lohn zu geben den getreuen Knechten, den Propheten und den Heiligen, und zu verderben die, welche die Erde verderben" (11, 18). Letzteres ist mit 20, 15 in gründlichster Weise geschehen, die glänzende Belohnung der im Buche des Lebens Eingeschriebenen aber steht noch aus. Daß nun von Kp. 21 an die Schilderung derselben folge, ist keine bloße Vermuthung, sondern wird proleptisch schon durch 2, 7; 3, 12, mehr noch durch 19, 7, 9 und zurückweisend durch Kp. 22, 12; 14, 17, 19 bestätigt. Ueberdies erheben sich aus unserm Abschnitte (21, 1—22, 5) selbst nicht mißzuverstehende Stimmen, welche die Pracht des „neuen Jerusalem" als den verheißenen jenseitigen Lohn (μισθός) bezeichnen. Wie die Makarismen der Bergpredigt, so bezeichnet das „selig" in 19, 9 die Entgeltung für bewiesene Treue. Wird diese hier als „Einladung zum Mahle des Lammes bezeichnet, so zeigt 19, 7, daß es sich um ein Hochzeitsmahl handelt. Die Hochzeit (γάμος) selbst aber wird erst 21, 2 gefeiert, wo die Braut in

vollem Schmucke (V. 8) dem Bräutigam entgegenzieht. Soll nach 3, 12 der Ueberwinder zum Lohne die Ehrenstelle eines „Pfeilers im Tempel Gottes" erhalten und „nicht mehr von dannen weichen"; soll er drei Namen als Aufschrift tragen, von denen der zweite „der Name der Stadt Gottes, des neuen Jerusalem ist, das herabsteigt von Gott": so geschieht dies erst in Kp. 21, denn hier (22) wird der Tempel näherhin als Gott der Herr und das Lamm bezeichnet, hier (V. 2 und 10) erhält der erlauchte Seher nicht bloß einen flüchtigen Blick, sondern eine genaue Anschauung von „der heiligen Stadt". Ebenso bekommt der Ueberwinder von 2, 7 erst 22, 2 „zu essen vom Baume des Lebens im Paradiese Gottes", weil derselbe nur dort grünt und blüht und zwölf mal Frucht trägt im Jahre.

Dagegen weist die Strafe, welche der vermessene Fälscher „des Buches dieser Weissagung" erhält, nemlich daß ihm „Gott sein Theil nehmen wird vom Baume des Lebens und von der hl. Stadt" — mit nicht minder klaren Worten auf den Abschnitt 21—22, 5 zurück. „Wer dürstet, komme, und wer will nehme Wasser des Lebens umsonst" (22, 17) — selbstverständlich dort, wo es fließt, d. i. in der „hl. Stadt" (21, 2), denn in dieser zeigte man dem Seher soeben den „vom Throne Gottes und des Lammes kommenden krystallhellen Strom von Wasser des Lebens" (22, 1). Ebendahin verweist auch die Paränese von 22, 14, in welcher die beseligende Entgeltung für bewährte Tugend (ob *στολή* oder *ἐντολή*) dem „berechtigten Anspruche (*ἐξουσία*) auf den Baum des Lebens und dem Eingang durch die Thore der Stadt" gleichgestellt wird, und mit nichts anderem als

dem „neuen Jerusalem" (21, 2) steigt er nieder, wenn er nächstens kommt und sein Lohn mit ihm, „einem jeglichen zu entgelten, wie sein Werk sein wird" (22, 12). Die „hl. Stadt" (21, 2—22, 5) gestaltet sich nebenbei faktisch zum Ideal der christlichen Hoffnung, sofern „Gott, der Herr und das Lamm" als der Mittelpunkt erscheint, um welchen die auserwählte Bürgerschaft sich schart, die „Herrlichkeit Gottes" das Licht, „das Lamm die Leuchte" ist, welche ihr die Stelle von Sonne und Mond vertritt (21, 23, 24), „Gott selbst als ihr Gott" in ihr wohnt und in dem Sinne jede Thräne abwischt, daß weder Tod, noch Trauer, noch Klage mehr sein wird (21, 3, 4), überdies „dem Dürstenden umsonst von der Quelle des Wassers des Lebens giebt" (21, 6). Dieselbe wird auch ausdrücklich für die ewige Entgeltung erklärt, sofern es (V. 7) heißt: „Wer überwindet, wird alles dieses — erben, und ich werde ihm Gott sein und er wird mir Sohn sein", was offenbar der paulinischen „Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi und Mitverherrlichung, falls wir mit ihm leiden" (Röm. 8, 17), gleichkommt.

Bei solcher Klarheit des Schriftwortes ist es nur natürlich, daß die gründlichere objektive Exegese bis in die neueste Zeit — den Abschnitt vom „neuen Himmel und der neuen Erde" mit Bezugnahme auf Augustinus (De Civ. Dei 20, 16) einzuleiten beliebt, welcher sagt: Finito judicio, quo praenuntiavit judicandos malos, restat ut etiam dicat de bonis. Explicavit quod breviter a Domino dictum est: »ibunt in supplicium aeternum«; sequitur ut explicet quod etiam ibi connectitur: »justi in vitam aeternam« (Mt. 25, 47). Fast

gleichlautend wird in den Bibliis cum glossa ordinaria bei Kp. 21, 1 angemerkt: Descripto finali judicio consequenter describitur ecclesiae status post judicium et primo in generali („allgemeiner Einblick" (Ewald), „Allgemeines und Vorläufiges" (de Wette) 21, 1—8), secundo in speciali (Gesicht des neuen Jerusalems (Ewald), die nähere Beschreibung (de Wette) 9—22, 6); doch gestattete das Sammelwerk auch der gegentheiligen Ansicht Zutritt. Aehnlich sagt Ribera in seinem bündigen, körnigen Kommentar: Cum jam dixerit Apostolus de regno sanctorum ante diem judicii et de ipso judicio, reliquum est ut de regno sanctorum post judicium dicat et hac jucundissima clausula prophetiam suam absolvat (21, 2). Dieses post judicium schließt die Erläuterung des Verbums descendere (*καταβαίνειν* 21, 2 und 9) durch: de coelo empyreo, ut corpora resumant et in judicio compareant (Lyra) oder durch: ad judicium, ut cum Christo in valle Josaphat judicet orbem (Mald. z. Mt. 25) aus, weil für ein Völkergericht von 21, 1 an kein Raum mehr ist. Viegas beginnt: Aggreditur deinceps Joannes coelestem illum Hierusalem, felicissimum Beatorum domicilium, magnificentissimis et elegantissimis verbis discribere — und behauptet im Gegensatz zu Primasius und Beda, welche hier an die streitende Kirche denken, es handle sich nur um die triumphierende. Die gleiche These verficht L. v. Alcasars großer Kommentar gegen den Abt Joachim, welcher in unserer Stelle (21, 2) die ecclesia militans findet und dadurch zu seiner träumerischen Erklärung von Kp. 21, 1 verleitet wird; er erweitert sie aber durch den speziellen Satz (eine Konse-

quenz der Una ecclesia), die Worte des Apostels seien auf jene Herrlichkeit (gloria) zu beziehen, welche der römischen Kirche im Himmel harre. Cornelius a Lapide behauptet gegen (Seraphinus, Ubertinus Hortulanus, Joachimus und besonders) Turrianus, welcher meint, in fraglichem Abschnitte handle es sich „um die himmlische und streitende Kirche zugleich“ (copulata): certum est ad literam directe hic tantum depingi Ecclesiam coelestem et triumphantem. Neues Jerusalem heiße das Himmelreich, weil das jüdische Jerusalem anagogisch die triumphierende und nicht die streitende Kirche bezeichnete.

Die neueste Zeit konnte diese lateinischen Urteile nur bestätigen. Wie Ad. Maier (Einleitung in d. Sch. d. n. T. S. 446) zu 21, 1—22, 5 bemerkt — „nun beginnt das ewige Reich, für welches ein neuer Himmel und eine neue Erde zum Vorschein kommt“, so versteht Ebrard, welcher die vierte Vision (15—22) die der „sieben Zornschalen mit der Vollendung“ nennt, unter letzterer die auf „das Ende dieses Zeitäons“ folgenden Vorgänge im neuen Himmel und der neuen Erde (21, 1), das Auftreten „der wahren Braut auf der letzten höchsten Stufe ihrer Herrlichkeit“, die durch das neue Jerusalem symbolisierte „vom hl. Geist durch und durch erfüllte Gemeinde, welcher Gott schrankenlos seine Gnadenfülle ertheilt“ (zu 21, 1, 2, 9, 11). Ewald läßt auf das Gesicht vom allgemeinen Weltgerichte (20, 11—15) „als Krone des Ganzen die Vollendung und allgemeine Verklärung selbst“ folgen. „Alles, was das alte Testament mit dem Wesentlichsten seines reichen Inhaltes hieher Gehörendes in sich schließt, tritt

in die christlichen Grundgedanken getaucht und durch deren neues Leben selbst neubelebt als die Erfüllung aller Hoffnung und Stillung aller Sehnsucht endlich in seinem vollen Bilde und wie in seiner reinsten Wahrheit in den zwei Schlußgesichten (21, 1—8 und 21, 9—22, 5) hervor". Düsterdieck findet, daß „die Hochzeit des Lammes mit seiner Braut, d. h. der Gesammtgemeinde der Gläubigen (cf. 19, 7 mit 21, 9), der Sache nach nichts anderes ist als die Austheilung des ewigen Gnadenlohnes von Seiten des kommenden Herrn an seine Gläubigen, welche dann mit ihm zur vollen Herrlichkeit des himmlischen Lebens eingehen". 21, 9 ff. enthält „die spezielle Beschreibung, welche mit den glänzendsten Farben das letzte Ziel christlicher Hoffnung malt und so das herrliche Ende dessen, was geschehen soll (4, 1), an den Schluß der eigentlich offenbarenden Visionen stellt". „Wenn die bekannte Entgegensetzung von *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*", behauptet de Wette, „auch der Weltansicht des Apokalyptikers zu Grunde liegt, was trotz seines Schweigens darüber mehr als wahrscheinlich ist, so gehört, was 21, 1 folgt, dem zweiten Zustand der Dinge an; und es ist darüber hinaus nichts weiter zu denken und zu erwarten, wie er denn auch als ewiger bezeichnet wird" (22, 5). Es ist „dieser Zustand unstreitig der der Vollkommenheit" (1. Kor. 13, 10). Der Name „triumphierende Kirche" ist ihm „für die dargestellte Idee" zu eng. Es ist vielmehr „das Reich der ganzen erlösten, seligen Menschheit", wobei „die Herrschaft Christi in die Gottes aufgegangen ist, der seinen Thron mit dem Lamme theilt" (s. zu 21, 1). Weil wir uns die triumphierende

Kirche nicht minder universell denken, ja eine partikularistische Fassung ihres Begriffes mit der einen durchaus universellen Geist athmenden Apokalypse nichts gemein hätte (7, 9; 11, 18; 18, 24, 20; 22, 9) [1]), so stehen wir dieser Unterscheidung von bloßen Namen gleichgiltig gegenüber und konstatieren nur, daß die aufgeführten Zeugen ausnahmslose in 21, 1 ff. eine Schilderung des jenseitigen vollendeten Gottesreiches erblicken.

Können wir des weiteren gerade die ältesten Exegeten, einen Cassiodor, einen Andreas und Arethas von Cäsarea, einen Victorin, einen Primasius von Utica, einen Beda, Pseudo-Tichonius, Ambrosius Ansbertus, Haymon nicht ebenso für diese Deutung von 21, 1 ff. anrufen, so sind dieselben doch auch nicht direkt dagegen. Sie sprechen ohne weitere Unterscheidung von „der Kirche" (Andreas, Arethas, Beda, Pseudo-Tichonius) oder von „der Gemeinde der Auserwählten" (Ambrosius Ansbertus) oder von „der vereinten Schar der Heiligen" (Victorin), auch vom „heiligen Jerusalem" (Primasius) — und die meisten ihrer Bemerkungen werden am besten auf das irdische Reich Gottes angewendet, falls das erbauliche Moment nicht derart in den Vordergrund tritt, daß selbst diese Form des Gottesreiches kaum erkennbar ist (Cassiodor). Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aus der unleugbaren Thatsache, daß die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welche in den Augen der Menschen eine doppelte Gestalt annimmt, im ewigen Rathe Gottes eine einzige bleibt; wie denn auch ihre Pluralform in der hl. Schrift nicht vorkommt. Daß indes „das ewige Reich" auch bei

1) cf. Ad. Maier — gegen den angeblichen Partikularismus der Apokalypse l. c. S. 470.

ihnen Raum habe, sieht man am deutlichsten bei Andreas, der in 19, 7, 9 „die innigste Vereinigung des „höheren Jerusalem, d. i. der Kirche, mit Christo" und in 21, 10 ff. dessen Dimensionen, Größe und Pracht findet, ohne Bild aber „den göttlichen Theologen" sagen läßt, „die Schönheit, der Glanz und Liebreiz der himmlischen Dinge sei so groß, daß die Worte fehlen, um es gebührend auszusprechen". Erklärt der kappadocische Bischof ferner „die Stadt" (21, 2 und 10) als „eine Bürgerschaft von Heiligen", unter welchen „die königliche Trias" ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat und bei welchen sie ihrer Verheißung entsprechend „wohnt und wandelt", so liegt gewiß der Gedanke an das himmlische Reich Gottes näher als der an das irdische.

Dasselbe gilt von Arethas' Bemerkung zu *πόλιν* in V. 2 *ὡς οἰκητήριον πάντων ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων ἐσομένην*, trotzdem er *καινὴν* (*Ἱερουσαλήμ*) im Sinne von Hebr. 9, 15 nimmt (Kp. 65) und den *τελειὸς γάμος* (19, 7) im Sinne von 2. Kor. 11, 2, so daß *γυναῖκα τὴν Ἐκκλησίαν ἀλληγορίας τρόπῳ καλεῖ* (zu 19, 7) offenbar auf das diesseitige Reich Gottes zu beziehen ist (Kp. 57). Auch Beda spricht vom „ewigen Reiche", wenn er die siebente Posaune (11, 15) für aeterni sabbathi nuntia erklärt, 21, 3 mit ipse Deus erit electis aeternae beatitudinis praemium, quod ab eo possidebunt in aeternum — umschreibt, 21 4 durch quandoquidem et corpora coelestis incorruptio sublimabit et mentes aeterni Regis pascet intuitus begründet und 21, 22 (templum non vidi) durch sanctorum ipse Deus unica domus et lux et requies est, während seine Bemerkungen zu 21, 9 und 10 richtig nur vom irdischen

Reiche Gottes gedeutet werden können. So entschieden Ambrosius Ansbertus und Haymon nicht über letzteres hinaus gehen, so unentschieden ist es, an welche Form des Gottesreiches der Bischof Victorin (civitas = sanctorum adunata turba) und Pseudo-Tichonius dachten.

Daß gerade die neueste Zeit sich vielfältig mit bewußter Schärfe für das Reich Christi auf Erden aussprach, kommt vorherrschend von polemischer Tendenz. Seit dem sechzehnten Jahrhundert wurde nemlich die Apokalypse oft zum Tummelplatz konfessioneller Streitigkeiten, die bis heute noch nicht ganz das Feld geräumt haben (cf. Ebrard). Obwohl ein Hugo Grotius sich von denselben freizuhalten weiß, hat seine Auffassung von Kp. 21, 1 ff. imaginem Deus nobis dedit de florentissimo Ecclesiae statu qui fuit a temporibus Constantini ad tempora usque Justiniani — doch augenscheinlich genug das Gepräge poetischer Erfindung. Bei Schöttgen ist der Satz: Hierosolyma illa coelestis denotat Ecclesiam Novi Testamenti quae etiam regni coelorum nomine vocatur nichts als die starre Konsequenz von dem Axiom: in Apocalypsi depingitur status Ecclesiae Novi Testamenti, id quod palam est (De Hierosol. coelesti Cp. VI. § 8). Dasselbe gilt von Wetsteins Behauptung: Judaeis ita coercitis, ut nocere amplius non possent, et terrarum orbe bello velut expiato, doctrina Christi incredibili celeritate ubique praevalens atque propagata (Semleri Observationes breves in J. J. Westenii libelli ad crisin et interpretationem N. T.. Halae 1766, p. 210).

Steht also aus innern und äußern Gründen fest, daß Apok. 21, 1—22, 5 bloß vom „ewigen Reiche

Gottes" handelt, so gilt im Hinblick auf die anderweitige Schriftlehre über dessen Schauplatz nicht minder von 21, 2 und 10 als von 3, 12, was Ribera nur bei letzterem anmerkt: verba (»quae descendit de coelo a Deo«) sunt valde obscura; denn das Verhältnis jener Verse zu diesem bleibt bei jeder Anschauung das von Grotius bezeichnete: hujus visi (21, 2) mentio *κατὰ πρόληψιν* facta supra 3, 12, ein Verhältnis, das allein auch das richtige der Verse 21, 2 und 21, 10 zu einander ist. Die Schwierigkeit aber liegt in der Auseinandersetzung mit der Schriftanalogie, welcher in der höheren Kritik mit Recht eine der wichtigsten Rollen zuerkannt wird.

Wie es schon zur *πόλις* (21, 14—33; 22, 14), zur *πόλις ἡ ἁγία* (21, 2, 10; 22, 19), zur *πόλις τοῦ θεοῦ* (3, 12), zu *Ἱερουσαλήμ* (21, 10), zur *Ἱερουσαλὴμ καινή* (21, 2) oder zur *καινὴ Ἱερουσαλήμ* (3, 12) in bewußtem Sinne — nirgends in der hl. Schrift eine durchaus entsprechende Parallele gibt, so geräth das *καταβαίνειν* von Apok. 21, 2, 9; 3, 12 mit allen andern Stellen, welche auf den Schauplatz des „ewigen Reiches" schließen lassen, in offenbaren Widerspruch. Dieses, beziehungsweise sein Symbol, tritt nemlich „aus dem Himmelsraum", in welchem es um und bei Gott ist, so daß man auch sagen kann — es rückt „von Gott weg", und steigt in die Tiefe. Da schwebt es nicht etwa gleich „dem großen Tuch" Petri (Act. 10, 11, 16) vorübergehend in der Luft, sondern kommt bis zur Erde herab (21, 24 und 21, 3 *σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν*) und bleibt auf der Erde (21, 16 *κεῖται*, 21, 24 *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσι τὴν τιμὴν αὐτῶν εἰς αὐτήν*; 22, 1, 2 die einzelnen Züge paradiesen Lebens). Johannes aber sieht das alles mit

an (21, 2 εἶδον), er sieht es vom günstigsten Standpunkte aus (21, 10 ὄρος ὑψηλόν) und wird, damit ihm ja nichts Bedeutsames entgehe, von dem ihn führenden (V. 10) Schalenengel (9) nicht nur durch erläuternde Worte (15 λαλῶν), sondern auch durch die symbolische Handlung des Messens (15, εἶχε μέτρον) auf alle Merkwürdigkeiten aufmerksam gemacht (10, ἔδειξέ μοι).

Suchen wir zunächst in der Geschichte der Exegese nach einer befriedigenden Lösung der Schwierigkeit, so ist vor allem zu konstatieren, daß ein Andreas von Cäsarea, ein Victorin, Pseudo-Tichonius, Viegas und selbst de Wette, vom Glanze der Himmelsstadt geblendet, die lokale Frage ganz übersehen. Unter den verschiedenen Erklärungsversuchen aber ist der vermittelst „der himmlischen Gnade" (Augustinus, Primasius, Beda) am wenigsten sachgemäß. Denn trotz der Einsprache Ebrards findet der γάμος (19, 7—10) erst 21, 2 ff. statt, wie, abgesehen von anderweitigen Stimmen (Düsterdieck, Ewald, de Wette), schon das futurische μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι (19, 9) und die Schilderung des δεῖπνον τοῦ γάμου (21, 3, 4; 21, 22—22, 5) selbst beweist (cf. τὴν νύμφην 21, 9, 2). Nach diesem Bilde aber besteht „das Erbe" der Gotteskinder (21, 7), der großmütige Gnadenlohn der Gerechten (δωρεὰν δώσω 21, 6), wovon ganz allein in unserm Abschnitte die Rede ist, in der innigsten Gottesgemeinschaft (21, 7, 22 ff.), und das „Herabkommen" (καταβαίνειν (descendere) 21, 2, 10 und 3, 12) kann nur ein anderer Ausdruck für diese „Vergottung", eine anschauliche Besiegelung des hienieden schon grundgelegten Ineinanderseins (Joh. 14, 20) Christi und der Erlösten sein, nicht aber

von den Voraussetzungen solchen Lohnes, beziehungsweise vom göttlichen Faktor bei der ewigen Heilswirkung, von „der himmlischen Gnade“ handeln.

Wird diese unter *καταβαίνουσα* (descendentem) gesuchte Gnade nicht historisch gefaßt, was gegen den Wortlaut ist (es müßte *καταβᾶσα* stehen), so bedeutet sie offenbar einen Rückfall aus dem „ewigen“ in das zeitliche Reich Gottes, schon weil das Diesseits eigentlich die Zeit der Gnade ist. So erklärt denn Augustinus — in seiner Weise korrekt, aber wider den Text: de coelo descendere ista civitas dicitur, quoniam coelestis est gratia, qua deus eam fecit, was Beda und Primasius buchstäblich wiederholen, letzterer samt dem Hinweis auf Jes. 45, 8 und samt der Digression in das diesseitige Reich (De Civ. Dei 20, 17; Beda und Prim. zu 21, 2). Eine solche liegt offenbar in den Worten: de coelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per hujus saeculi tempus, gratia Dei desuper veniente per lavacrum regenerationis in Spiritu sancto misso de coelo, subinde cives ejus accrescunt, und es ist interessant zu sehen, wie gerade Ambrosius Ansbertus, der sich seiner Vertretung der neutestamentlichen Theokratie klar bewußt ist, die letzten Worte zu seiner Alternative verarbeitet: Jerusalem de coelo a Deo descendere perhibetur, quia nimirum electorum ecclesia, quae ad visionem supernae pacis passibus amoris tendit, cum Domino, cujus corpus est, in uterum virginis praedestinata descendit, vel certe in eo de coelo descendit (praes.), quod coelesti gratia quotidie numerus ejus accrescit (praes.), während Haymo minder konsequent gleich Beda und Primasius auch den ersten Satz

des Kirchenlehrers in seinen liber VII. Commentariorum in Apocalypsim aufnimmt. Mit Ribera, der 3, 12 das Präsens betont (recte non descendisse dicitur; so auch Corn. a Lap.) sucht Grotius 21, 2 dem Tempus gerecht zu werden, indem er mit Hinweis auf Joh. 3, 13 sagt: descendere dicuntur ea quae in terris magni Dei beneficio eveniunt; er übersieht aber bei seinen kirchenhistorischen Wehen das innere Verhältnis von 21, 2, 10 und 3, 12 und übersetzt an letzterer Stelle descendit perfektisch mit Dei beneficio admirabili procurata est (ecclesia).

Nicht minder weit als „die himmlische Gnade", wird die christliche Wahrheit herbeigeholt, um das *καταβαίνειν* unserer Stelle zu erklären. Dieselbe bildet nur die andere Seite der niedergestiegenen „Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14). Wohl hat die „neue" (Mc. 1, 27), „von Gott stammende" Lehre Jesu „alle Mysterien göttlicher Erkenntnis" des alten Bundes gelöst und den Inhalt der Thora (Mt. 5, 17, 20) erfüllt, ja die Welt und mit ihr die typische Gottesstadt Jerusalem erneuert, so daß — um mit Arethas zu reden — in Wahrheit *καινοποιὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς* genannt werden muß: allein diese Betrachtung des Arethas wäre besser Apok. 21, 1, 5 oder Act. 17, 19, Gal. 6, 15 als beim „Herabsteigen des neuen Jerusalem" am Platze, zu dessen Erläuterung sie nichts beizutragen vermag.

Näher bei der Sache ist L. v. Alcasar; doch kann man sich auch mit der Art, wie »descendere« unter seinen Fingern verduftet, nicht zufrieden geben. Ihm ist de coelo a Deo descendere so viel als „himmlisch und

göttlich"; denn „wie etwas sehr Hohes und Erhabenes nach eleganter Diktion dem Himmel entstammt (e coelo lapsa) heiße, so könne man von demselben auch sagen — vom Himmel stammen und steigen" (e coelo delabi atque descendere). Der Sinn von V. 2 ist dann: Johannes schaute die Zubereitung, den bräutlichen Schmuck der hl. Stadt, des neuen Jerusalem, des himmlischen und göttlichen. Nicht das „Niedersteigen der Stadt" wurde dem Seher gezeigt, sondern der „Prunk und Glanz", in welchem sie dereinst erscheinen wird (zu 21, 2); ja daß es bei der ganzen Schau nur auf letzteres ankam, wiederholt Alcasar nachdrücklich bei 21, 11: per verba illa (21, 2) non significatur ostensam Joanni fuisse — e coelo descendere, sed civitatem hanc sanctam Joanni monstratam fuisse ab Angelo cum ea gloria et claritate, quam indicant verba: »Habentem claritatem Dei« (21, 11).

Indes ist nicht nur der Sprachgebrauch der Apokalypse gegen diese elegante Verwendbarkeit von *καταβαίνω* (cf. 10, 1; 18, 1; 20, 1, 9), das ganze neue Testament enthält dafür keinen Beleg, auch nicht Joh. 3, 13; 6, 33, 50; es stände in diesem Sinne *οὖσα* oder *γενομένη*. Sodann ist e coelo lapsa durchaus nicht identisch mit e coelo labi (-eus), und doch läßt sich nur aus ersterem, das bekanntlich im Texte keinen Halt hat, der Begriff „himmlisch" herleiten. Dazu kommt, daß das Endziel des „Herabkommens", selbst wenn sprachlich nichts gegen Alcasars Verflüchtigung des Verbalbegriffes einzuwenden wäre, von vorneherein jeden derartigen Erklärungsversuch verbietet; denn „die hl. Stadt" kommt nicht sowohl aus dem Himmel, als sie vielmehr „herab-

steigt" zur Erde, was unter andern Alcasar selber (zu 21, 10) anerkennt. Endlich ist es eine vollständige Verkehrung des wahren Sachverhaltes, wenn etwas anderes als „die hl. Stadt" zum Objekte der beiden Schlußgesichte (21, 1—8; 21, 9—22, 5) des Apokalyptikers gemacht wird. Der δόξα (11) kommt neben der Stadt selber keine andere Bedeutung zu, als etwa der Farbe in Vergleich mit dem Gegenstande und dem Schmucke in Vergleich mit der Braut (2); ἑτοιμασμένη oder κεκοσμημένη aber sind doch wohl nebensächliche Bestimmungen.

Geradezu gewagt erscheint es, sich mit fingitur, videtur (Corn. a Lapide), quasi (Mald.), quodammodo (Ribera), „es ist ihm als ob" (Ewald zu 21, 10, nicht zu 21, 2) über die Schwierigkeit hinwegsetzen zu wollen. Soll in 3, 12; 21, 2 und 10 Illusion — gleichviel ob passiv oder aktiv gedacht — obwalten, warum nicht auch in 21, 1 und damit im ganzen Abschnitt von der Verklärung, warum nicht auch in 4, 1 und bei allen räthselhaften Vorgängen im Himmel, ja, warum nicht gleich in der Ueberschrift (1, 1) und damit bei allen Enthüllungen des Apokalyptikers? Hat Johannes trotz seiner Versicherung nicht „gehört", wenn er solches berichtet (21, 3; 19, 1, 6; aber auch 1, 10; 4, 1; 5, 11, 13; 6, 1; 7, 4 ꝛc.), und nicht „gesehen", wenn wir solches lesen (21, 1, 2; 19, 11, 17; 20, 1; schon 1, 12; 1, 19; 4, 1; 5, 1 ff.), so ist sein Buch ein reines Werk der Phantasie und für den christlichen Glauben ohne Werth. Nein, er hat wirklich gesehen und gehört, so oft er es versichert, griff aber, um noch nie Gesehenes und noch nie Gehörtes zu veranschaulichen, zu den glänzendsten und signifikantesten Bildern, welche im Bewußtsein eines

damaligen Theokraten lebten. Es bleibt dem menschlichen Denken überlassen, jeweils die bestimmte, dem symbolischen Ausdruck zu Grunde liegende Idee zu erheben. Johannes sagt also mit bewußter Absicht — „ich sah die hl. Stadt, das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herabsteigen" (21, 2) und auf der Erde sein (22 ff.): und nur deswegen, weil es keine Fiktion und keine Illusion ist, suchen wir den symbolisch ausgedrückten Gedanken nicht minder im einzelnen Zuge, als im großartigen Ganzen des gewählten Bildes, nicht minder im „Niedersteigen zur Erde" als in der glänzenden Schilderung der so niedersteigenden Stadt.

Charakteristisch ist, daß jene Exegeten, welche nicht an den Ernst „des Niedersteigens" glauben, meist vielerlei Erklärungen probat finden und dabei sich für keine besonders interessieren. So nimmt Corn. a Lapide jede, d. i. keine zwingende, Mald. drei, Ribera gleich manchem seiner Vorgänger zwei an. Auch verdient Beachtung, daß dieselben trotz ihrem Eifer für die triumphierende Kirche und das richtige Tempus in descendens — an der Klippe der vom Himmel kommenden Stadt regelmäßig scheitern und gegen ihre Erklärung im objektiven Erlösungswerk Christi oder dessen Subjektivierung vermittelst der Gnade, d. i. mitten in der streitenden Kirche, sich bewegen. Ist nach Ribera das im alten Bunde über den „irdischen Gütern", welche als Lohn der Gesetzestreue verheißen wurden, „nie erhörte (nec audiretur unquam) Himmelreich" mit der Ankunft Christi „gewissermassen zur Erde herabgestiegen" und mit seiner Predigt (Mt. 4, 17; 3, 2) zum ersten Male bekannt geworden, so steht descendit offenbar im Sinne eines heilsgeschicht-

lichen Ereignisses; und kommt die seitdem nimmer aufhörende Einführung der Menschen in dieses Reich einem adhuc descendere gleich, so ist dies wohl das behauptete Präsens, aber recht eigentlich auch die bestrittene Kirche Christi auf Erden. Soll nach Corn. a. Lapide 21, 2 der Himmel (als empyreum) samt den Scharen seiner Seligen (coetus Beatorum) sich zur Aufnahme der Menschen, die auf Erden weilen, herablassen, so handelt der Vers wirklich vom ewigen Leben, und es ist, falls unter den Beati nichts als Engel (?) zu denken sind, die Idee der endgiltigen Belohnung der Auserwählten richtig festgehalten. Dem widerspricht aber Cornelius selber, wenn er erläuternd weiterfährt: der Sache nach (in re) sollen wir nur belehrt werden, die himmlische Herrlichkeit und Seligkeit stamme vom Himmel vermittelst der Gnade, die göttlichen Ursprungs ist. Nimmt man dazu, daß uns 3, 12 nach Joachim die Bedeutung der Demuth, 21, 2 nach Augustinus die Nothwendigkeit der Gnade zum Aufschwung in den Himmel gelehrt werden soll, so kann man auch auf Cornelius anwenden, was oben im allgemeinen über „die himmlische Gnade" und im besondern über das „irdische Gottesreich" zu unserer Stelle — gesagt worden ist. Maldonats Erklärung aber: tam alta fundamenta habere, ut a coelo usque ad terram descendant — dürfte zur Sache nicht mehr beitragen, als die Umschreibung der Glossa interlinearis von civitatem descendentem, i. e. Deum, qui est pax, plene videntem (Biblia cum gloss. ord.).

Da die vernommenen Stimmen aus dem Gebiete der Exegese nicht einmal die Idee der jenseitigen Entgeltung und des ewigen Reiches festhalten, geschweige

denn für die Lösung der lokalen Schwierigkeit etwas Sachgemäßes bieten, so steht die Frage nach dem Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes im Hinblick auf Apok. 21, 2, 10 immer noch unbeantwortet vor uns.

Trotzdem die „niedersteigende hl. Stadt“ ebenso sicher *ἐπὶ τὴν γῆν* (cf. Apok. 16, 21) zum Endziel als *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* zum Ausgangspunkte hat, haben sich — was in erster Reihe Beachtung verdient — alle Erklärer, welche dieselbe für ein Symbol des ewigen Reiches halten, dessen Schauplatz, falls sie darauf zu sprechen kommen, im Himmel oder wenigstens nicht auf der Erde gedacht. Wie in neuester Zeit Düsterdieck (s. oben) nach „Austheilung des ewigen Gnadenlohnes von Seiten des kommenden Herrn — die Gläubigen mit ihm zur vollen Herrlichkeit des himmlischen Lebens eingehen“ läßt, so bleibt der ältere Ribera, trotzdem in 21, 2 sozusagen der Augenschein gegen ihn ist, dabei: Beatorum congregatio e terra in coelum ascendit, non de coelo descendit in terram und hilft sich im übrigen damit, daß er „das neue Jerusalem“ als bloßen „Wohnsitz der Seligen“ faßt und diesen nur transitorisch zu deren Aufnahme herunterkommen läßt.

Offenbar ist die Ursache dieser Erscheinung die Macht der Analogie aller andern Stellen über den Sitz der Seligen. Dieselbe ist so groß, daß man mit den Worten des Apostels Paulus „selbst einen Engel vom Himmel“ des Irrthums zeihen müßte, wenn er statt des Himmels die Erde als solchen bezeichnete (Gal. 1, 8). Sie bedingt für jedermann diese Präsumption — auch in 21, 2, 10. Wie sie aber im Gläubigen die Gewißheit nicht vermindert, so vermehrt sie im Zweifeln-

den die Bedenken, welche er wie gegen die traditionelle Autorschaft, so gegen die Kanonizität der Apokalypse hegen mag.

Letztere müssen geringer erscheinen, wenn man die spezielle Thatsache hervorkehrt, daß der Apokalyptiker den Himmel auch kennt, ja daß er öfters davon spricht als sonst ein apostolischer Autor [1]), und daß kein anderer denselben so realistisch schildert, als er; daß der Himmel nur bei ihm „Thüre" und Verschließer (4, 1; 11, 6), einen glänzenden Thronsaal (4, 1) und das Urbild vom jüdischen Heiligthum — Tempel (14, 14), Zelt, (15, 5), Lade des Bundes (11, 19), goldenen Rauchaltar (16, 7; 8, 3) mit dienstthuenden Geistern und einzigartigen Sängern (14, 3; 7, 11, 12) hat; daß der Allerhöchste inmitten seiner „Heerscharen im Himmel (19, 14) und „Erkauften von der Erde" (14, 3; 11, 12; 7, 9, 14, 17) „der Gott des Himmels" (11, 13) und Herr des Himmels (16, 11) heißt, und daß er mit „dem Niedersteigen der hl. Stadt" 21, 2 und 10 den in symbolischer Sprache so wohnlich eingerichteten Himmel (13, 6) ebenso wenig aufgiebt (gegen Ebrard) als 20, 9 (*κατέβη πῦρ*), da es im einen wie im andern Falle *ἀπὸ τοῦ ϑεοῦ* und nicht *σὺν τῷ ϑεῷ* heißt. Treffen wir 21, 22 dennoch Gott und das Lamm, 22, 1 und 3 selbst „den Thron" beider „im neuen Jerusalem", so kann dies bei der eigentlichen Bedeutung des Thrones als göttlicher Schechina und bei der durch Bibel und Vernunft gleich leicht erweisbaren Eigenschaft der Allgegenwart keinen Widerspruch bedeuten. Bezeichnend für die letzte Behauptung ist, daß den Gottesdienst in „der hl.

1) Nur bei Mt. steht *οὐρανός* häufiger; das Evangelium hat aber auch den doppelten Umfang der Apokalypse.

Stadt“ keine Engel, sondern aus der Menschheit stammende Verklärte (οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν, nach Apok. 1, 1 die Adressaten) besorgen, ja daß jene als geborene Himmelsbewohner (13, 6) hier gar nicht erwähnt werden.

Besonders nahe an die Schriftanalogie käme die Apokalypse, wenn sich in ihr bestimmte Stellen fänden, welche den ewigen Lohn der Gerechten nicht blos proleptisch behandelten, sondern zugleich auch auf den Himmel als den Ort ihrer Beseligung schließen ließen.

Daß dem wirklich so sei, mögen in Bezug auf den ersten Theil dieser Partition Exegeten vom Fach bestätigen. So sagt Düsterdieck zu 19, 7: „Was die Schlußverheißungen der Briefe (Kp. 2 und 3) in Beziehung auf die Einzelnen in mancherlei Bildern verkündigen, das wird der ganzen Gemeinde als der Braut des kommenden Herrn unter dem Bilde der Hochzeit des Lammes, also der innigsten und ewig unauflösbaren Gemeinschaft mit dem, welcher die Gemeinde durch sein Blut erworben hat (5, 9), vorgestellt“. Diese Hochzeit wird aber bekanntlich 21, 2 ff. gefeiert; wie denn auch bei Ewald die Stellen 3, 20; 19, 7 und 21, 2 proleptisch auf gleicher Linie stehen. Nach Ad. Maier sieht Johannes 14, 1—5 „zum voraus Jesus als Sieger über seine Feinde und seine Getreuen in jenseitiger Vollendung“ (l. c. S. 443); ebenso weist 7, 9 [1]) im Sinne des christlichen Universalismus ergänzend und bestätigend auf 21, 12 hinaus (l. c. 471), wir fügen bei — weist der ganze Abschnitt 7, 9—17 proleptisch auf 21, 2 ff.

1) Gleicher Art ist 5, 9.

Daß dem so sei, ist in Bezug auf den zweiten Theil dieser Partition durch einzelne Fälle bereits oben bewiesen. Das Paradies (2, 7) wird abgesehen von den Parallelstellen allein durch den Zusatz *τοῦ ϑεοῦ* zum Wonnelande des Himmels, in welchem „der Treue" einst die unvergängliche (2, 11) „Krone des Lebens" (2, 10) trägt. In der Bundeslade des Herrn, welche im Tempel Gottes im Himmel steht (11, 19), ist das „Manna verborgen", das „dem Sieger" von Pergamus versprochen wird (2, 17). Mag dagegen in 2, 26 die Beziehung auf 21, 24 und 22, 5 (*βασιλεύσουσιν*) klarer liegen, als die auf 1. Kor. 6, 2, 3 (vgl. dagegen Apok. 5, 10), so findet evident die Vorstellung der in weiße Festgewänder gekleideten Ueberwinder (3, 4 und 21, 11, 2, 10) „vor dem Vater und seinen Engeln" (3, 5) in dessen himmlischem Thronsaale statt (4, 2). Auch ist es der bekannte Tempel Gottes im Himmel (nach 21, 22 steigt er nicht auf die Erde herab), in welchem der Ueberwinder die ehrenvolle Stelle „eines Pfeilers" mit glänzenden Aufschriften einnehmen wird. Wie vollends in 3, 20 (*δειπνήσω*) die Beziehung auf 19, 7, 9 (*δεῖπνον τοῦ γάμου*) und weiter 21, 2, 9 von der unbefangenen Exegese gar nicht zu verkennen ist, so wird in 3, 21 augenscheinlich der Himmel als der Ort dieser Art Lohnertheilung (*δώσω*) an den Ueberwinder bezeichnet (*ἐν τῷ ϑρόνῳ μου* und *αὐτοῦ*). „Dem Lamme folgen dürfen, wohin es nur geht" (14, 4), und „das Weib, die Braut des Lammes sein" (21, 9) sind nur zwei verschiedene Bilder für dieselbe Sache, und doch ist jenes Gefolge befähigt und (deswegen auch) berufen „zu singen vor dem Thron und den vier Thieren und den Aeltesten"

(14, 3) im Himmel (4, 2), während dieses Weib, die hl. Stadt Jerusalem, sichtbar zur Erde niederschwebt (21, 10). Noch augenfälliger ist die Identität „der 144000 bezeichneten Knechte Gottes" (7, 4, 3) nebst „der großen Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen" (7, 9) — mit den Knechten (22, 3) und Völkern (21, 24), und doch werden jene „geweidet von dem Lamme in der Mitte vor dem Throne Gottes im Himmel (7, 17, 16, 15), diese mit den Blättern und Früchten des Lebensbaumes inmitten der hl. Stadt auf Erden gesättigt (22, 2).

Streift die Apokalypse bei diesem Sachverhalte geradezu an die Harmonie mit der anderweitigen Schriftlehre über den Schauplatz des ewigen Reiches, so bedarf es zur Annahme derselben doch immer noch eines Sprunges, da auf dem Wege der Induktion und Analogie im besten Falle nur ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit gewonnen werden kann. Darum kehrt die Frage wieder, ob es für die Verse 21, 2, 10 eine ausreichende exegetische Vermittlung gebe.

Dazu scheint sich nichts besser zu empfehlen, als daß man die selteneren Bedeutungen von *οὐρανός* und *γῆ* in Betracht zieht. Wie ersteres Wort offenbar in Mt. 21, 25 (Lc. 20, 4, 5) metonymisch für Himmelsbewohner steht, auch in Mt. 18, 18 sachlich nur auf „Gott" gedeutet werden kann, so steht in Mt. 5, 13 (*ἅλας τῆς γῆς*); 18, 18; Röm. 9, 28 *γῆ* nicht minder deutlich für die Bewohner der Erde. Diese Bedeutung wird, wenn man sie auf 21, 2 anwendet, durch *μετὰ τῶν ἀνθρώπων* in 21, 3 augenscheinlich unterstützt; denn V. 3 will V. 2 erklären. Allein was zu den Menschen niedersteigen soll, sind ja (ohne Bild) die Menschen, und V. 3 verdeutlicht

nicht in schlichter Prosa, sondern durch ein von V. 2 wesentlich verschiedenes, alttestamentliches Vorbild, das für V. 10, von welchem an das Symbol von V. 2 und 9 sich in seine wesentlichen Momente entfaltet und gelegentlich etwas verschiebt, nicht einmal angerufen werden kann. Zudem will die Antithese der πρώτη γῆ (V. 1) das Festhalten der Erde als solcher. Dieselbe ist im Gegensatz zur ersten eine zweite, im Gegensatze zur alten eine neue, im Gegensatze zur verderbten eine unversehrte, gute (Genes. 1, 31).

Der gleiche Grund — nur in anderer Form — entscheidet gegen einen zweiten Ausweg verwandter Art, der sich zu bieten scheint. Wie nemlich die Schlußverheißungen der apokalyptischen Briefe als Prolepsen zu 21, 2 ff. in gewissem Sinne sämtlich nichts anderes als verschiedene Variationen über dasselbe Thema sind, so sind es erst recht die auch äußerlich sehr gleichförmig (Mt. 5, 3 und 10) auftretenden Begründungen zu den *Makarismen der Bergpredigt*. Daraus — und noch mehr aus dem (ausschließlich) prägnanten Gebrauche von κληρονομεῖν folgt, daß γῆ Mt. 5, 5 zunächst im Sinne von Verheißungsland, dann der einen Hälfte des patriarchalischen Segens synekdochisch die volle messianische Erwartung, den „großen Lohn *im Himmel*“ (Mt. 5, 12), ja den Himmel selbst bedeute. Derselben γῆ begegnen wir Apok. 5, 10. Die dem Lamme huldigenden Gotterkauften sind Himmelsbewohner. Werden sie gleichwohl „herrschen im Lande“, so ist es, wie wenn „die Sanftmüthigen das Land erben werden“. Was im *buchstäblichen* Sinne genommen hier von der Erfahrung widerlegt würde, schlösse dort einen inneren Widerspruch ein. Wie

Digitized by Google

also die Sanftmüthigen einst den Himmel (γῆν synekdochisch) erben sollen, so werden die Erlösten nach 5, 10 die Rolle von Himmelsfürsten (βασιλεῖς) spielen. Mit der Einführung dieses Sinnes von γῆ in unsern Abschnitt wäre zwar soviel gewonnen, daß die „hl. Stadt" (21, 2) das Bereich der Himmel nicht verließe, aber es ergäbe sich eine Reihe von Unverträglichkeiten mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ θεοῦ, und zuletzt könnte γῆ καινή im Gegensatz „zum ersten Himmel und zur ersten Erde" doch niemals die obere, sondern nur die untere Hälfte des Universums sein.

(Schluß folgt.)

2.

Die altchristlichen Inschriften Afrikas nach dem Corpus Inscriptionum lat. Bd. VIII als Quelle für christliche Archäologie und Kirchengeschichte.

Von Karl Künstle.

(Schluß.)

II. Alterthümer des Cultus.

1) Die kirchlichen Versammlungsorte.

Schon Tertullian und Lactanz[1]) gebrauchen »ecclesia« für das Versammlungsgebäude der Christen; ebenso folgende Inschriften: N. 2311 add. aus Numidien zwischen Constantine und Theveste,

Fig. 1.
Fabrica catholicarum
ecclesiarum.

N. 1576 aus Thagaste,

Fig. 2.
Beatam ecclesiam catolicam ex officina Fortunatiani.

und N. 10706 aus der vandalischen Zeit.

Fabrica und officina N. 2311 add. und 5176 sind offenbar gleichbedeutend und bezeichnen die zur Erhaltung der Kirchen bestimmten Einkünfte und ihre Verwaltungs-

1) Tertull. de idol. cap. 7 und Lactant. de mort. persec. cap. 12.

gebäude. Zu N. 2311 erinnert de Rossi an einige Stellen aus den Briefen Constantins des Großen an die afrikanischen Bischöfe aus dem Jahr 330, wo die Ausdrücke: basilica ecclesiae catholicae, quam in Constantina civitate iusseram fabricari und ecclesiae fabricatione vorkommen. Von einer officina ist ferner noch die Rede in N. 10709; und der Baumeister einer Kirche nennt sich auf einem Kapitäl zu Tipasa (N. 9314).

Eine geläufige Bezeichnungsweise für das Kirchengebäude ist auch domus mit dem Zusatz ecclesiae, Dei oder Christi. So auf N. 839 zu Turca (provincia proconsularis):

Haec porta est domus ecclesiae patens peregrinis
Et pauperibus alimentisque nimis [augusto aditu?]

und N. 2389 aus den Ruinen einer christlichen Basilika zu Thamugadi (Numidien),

+ In temporibus Constantini [i. e. Heraclii II aut Constantis II]
Imperatoris, Bellicio (?) Gregorio Patricio,
Johannes, dux de Tigisi, offeret domum Dei. + Armenus.

wahrscheinlich in demselben Sinne auf den Fragmenten N. 4770 und 4792; ferner N. 10642 zwischen Theveste und Constantine:

. . . . . . Haec est domus Dei.

auf einer Dedicationsinschrift im municipium Mizigitanum (prov. proconsularis) N. 992,

Domum Dei et Christi fecit
Adeodatus.

N. 2220 add. zu Ain Ghorab (Numidien),

Haec domus Domini nostri Christi, haec
habitatio spiritus sancti Paracleti etc.

N. 8275 add. (Numidien),

Domus Dei beata + et in Christo
comparata

Endlich gehört noch hierher N. 8429 aus Horrea (Mauretania Sitif.),

In nomine Christi Domini Dei et Salbatoris
Nostrum iussu De . . . . domus orationis
facta est et dedicata celebrante viro
reverendissimo domno A . . . . natale
Idibus Octobr. feliciter.

Die Bezeichnung basilica findet sich am frühesten, und zwar im Sinne der in der Stadt gelegenen Bethäuser, in den acta purgationis Felicis Aptungitani [1]) aus dem Jahr 314; und inschriftlich ist sie uns vielleicht am frühesten verbürgt auf N. 9708 aus Orléansville:

Anno provinciae CCLXXX et V [p. Chr. 324]
XII Kel. Dezembr. eius basilicae fundamenta
posita sunt | | | in mente habeas
servum Dei et in Deo vivas

Einer viel späteren Zeit gehört N. 9255 aus Rusguniae (Mauret. Cäser.):

Fig. 1.

(?) Sancto ligno crucis Christi Salvatoris adlato
atque hic sito Flavius Nuvel ex praepositis
equitum armigerorum iuniorum filius Saturnini
viri perfectissimi ex comitibus et Coliciae
honestissimae feminae pronepos Eluri Laconi
basilicam voto promissam atque oblatam
cum coniuge Nonnica ac suis omnibus dedicavit.

Bekannt ist der Streit der Archäologen über den Ursprung nnd das Alter der christlichen Basiliken. Eine vorkonstantinische und vielleicht die älteste aller bis jetzt bekannten Basiliken wollte man zu Orléansville gefunden haben, dieselbe; deren Gründung N. 9708 berichtet. Allein mit Unrecht. Kugler und Meßmer setzten nämlich ihre Gründung der genannten Dedicationsinschrift folgend

1) im Anhang zu Optatus v. Mileve ed. du Pin pag. 255.

in das Jahr 252, ohne zu bedenken, daß wir es dort mit der aera Mauretana zu thun haben, die mit dem Jahr 40 p. Chr. beginnt; der Wahrheit näher kamen Schnaase, der das Jahr 326 annahm und Kraus [1]) mit dem Jahr 325. Unrichtig sind aber auch diese Angaben. Die Inschrift nennt als Gründungsjahr der in Rede stehenden Basilika das Jahr 285 der mauretanischen Zeitrechnung, die mit dem Jahr 40 p. Chr. beginnt. Das 40. Jahr der christl. Zeitrechnung ist also das erste der mauretanischen. Man darf demnach, um von der mauretanischen Zeitrechnung auf die unsrige zu kommen, zu ersterer nicht 40, sondern 39 Jahre zählen. Es ergiebt sich somit als Gründungszeit der Basilika von Orléansville das Jahr 324 p. Chr. —

Einen andern Irrthum in Betreff derselben Basilika hat schon Kraus [2]) berichtigt. Man hat sie nämlich die Basilika des Reparatus genannt, dessen Grabschrift aus ihr stammt, als ob er der Gründer derselben gewesen sei; Reparatus aber, dessen wir schon oben unter N. 9709 gedachten, starb erst, wie aus seiner Grabschrift hervorgeht, im Jahr 475, er kann also die Basilika vom Jahr 324 nicht gegründet haben. Ich möchte eher mit Kraus in dem oben ebenfalls schon erwähnten Marinus sacerdos den Gründer sehen.

Aus den Ruinen christlicher Kirchen stammen noch die Inschriften N. 449 und folgende; N. 2009—12, 2243, 9271, 10693, 10707, 10708.

Diese und die schon besprochenen Inschriften dieses

---

1) Kraus, die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen pag. 150.

2) l. c.

Abschnittes beziehen sich auf die in der Realencyklopädie der christlichen Alterthümer [1]) aufgezählten christlichen Basiliken Afrikas; jedoch scheinen dort folgende nicht genannt zu sein:

1) zu Henschir Kesria, nördlich von Thamugadi (N. 2335),

2) zu Kuikul (Djemila) in Numidien (N. 8344—48),

3) zu Henschir Mertum, südlich von Mascula (N. 10706).

Der wichtigste und heiligste Theil der christlichen Kirche ist der Altar; eine Altarplatte erkenne ich in N. 449 mit den Zeichen:

+ R +

Vielleicht rührt die nicht mehr ganz entzifferbare Aufschrift, die noch auf der Platte sich befindet, von Pilgern her, die oft ihren Namen und Gebete auf Altäre schrieben.

Hieher gehört noch ein arcus altaris aus Henschir Magrun, 50 Kilometer südwestlich von Theveste (N. 10693),

Memoria domni Petri et Pauli.

Fig. 1. Fig. 1.

Das Prädikat domni für sancti und die Form des Monogrammes lassen auf ein sehr hohes Alter schließen. Nach de Rossi ist unter dem arcus, der vorstehende Inschrift trägt, eine Ueberdachung des Altarciboriums zu verstehen. —

2. Kirchliche Feste und Martyrerverehrung.

a) Die Juden feierten als Erinnerung an die vollendete Schöpfung den siebenten Wochentag, die Christen dagegen weihten den ersten, also den Tag der geistigen

2) pag. 140—41.

Neuschaffung der Menschheit durch Christus, in besonderer Weise dem Gottesdienste. Daraus folgt aber keineswegs, daß gleich im Anfang des Christenthums der Sonntag ganz und gar an die Stelle des Sabbats getreten ist, und dieser nicht mehr gefeiert wurde. Der große Einfluß, den das Judenthum anfänglich noch auf das Christenthum ausübte, und die öftere Nennung dieses Namens auf den Inschriften macht es wahrscheinlich, daß in den ersten Jahrhunderten auch der Sabbat noch gefeiert wurde.

Die dies dominica nennt N. 8630 aus dem Jahr 452 und den Sabbat N. 2013 aus dem Jahr 496 oder 508; erstere Inschrift ist schon oben mitgetheilt, letztere lautet:

Hic requescit Quodvultdeus vixit in pace
annos V menses V dies . . . natus est
anno septimo domini nostri regis [Gunta-
vel Trasa-] mundi III Non. Febr. et recessit
anno duodecimo VII Kal. Augustos
hora IV Sabbatorum.

Ich will zwar auf Grund dieser Inschrift nicht behaupten, daß um das Ende des 5. oder den Anfang des 6. Jahrh. die Sabbatfeier noch im Gebrauch war, wohl aber scheint mir der Umstand, daß in derselben der Monatstag (26. Juli) ausdrücklich als Sabbat bezeichnet wird, nicht ohne alle Bedeutung zu sein.

b) Zur Constatirung der Feste des Herrn bieten unsere Inschriften Weniges; und kein einziger Titel weist auf ein Muttergottesfest hin. Aus letzterer Thatsache aber folgern zu wollen, daß in der afrikanischen Kirche die Mutter des Herrn überhaupt nicht verehrt wurde, wäre ebenso thöricht, als zu behaupten, die afrikanischen Christen hätten von den Festen des Herrn nur das Weih-

nachtsfest gekannt; denn nur dieses findet sich genannt: N. 8628 aus Sitifis,

Natale
Domini
Christi
VIII Kal.
Januarias.

Ich setze diese Inschrift, da sie dieselben paläographischen Eigenthümlichkeiten aufweist und demselben Orte angehört wie N. 8634 aus dem J. 440 (vergl. dieselben Titel bei Renier N. 3426 und 3430, 3447) [1]), in den Anfang oder doch in die erste Hälfte des 5. Jahrh. Wir werden sehen, daß in diesem Falle die vorgeführte Inschrift von besonderer Bedeutung wird.

Es ist eine Thatsache, daß das Epiphaniefest älter ist, als Weihnachten, und daß letzteres nicht über das dritte Jahrhundert hinaufgeht. In der orientalischen Kirche hatte man noch in der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts für die Geburt des Heilandes kein besonderes Fest, sondern man feierte hauptsächlich in Aegypten und Palästina den Geburtstag Christi mit dem Erscheinungsfeste an einem und demselben Tag (6. Januar). In der occidentalischen Kirche beging man Weihnachten als besonderes Fest wahrscheinlich schon im 3. Jahrhundert am 25. Dezember; sicher war dies im 4. Jahrhundert der Fall. Unter dem Einfluß des Papstes Julius I. (337—52) erlangte der 25. Dezember auch im Orient immer mehr Geltung.

1) Darin scheint mir ein Vorzug der Renier'schen Sammlung zu liegen, daß bei den meisten Nummern die paläographischen Eigenthümlichkeiten der Originale wiedergegeben sind.

Augustinus [1]) führt zwar unter den Hauptfesten Weihnachten nicht auf, daß es aber auch in Afrika, und zwar am 25. Dezember, gefeiert wurde, sagt derselbe Kirchenvater ausdrücklich: diem nativitatis Domini octavo Calendarum Januarii die consensus tradit ecclesiae.

Da unsere Inschrift nicht viel jünger als diese Worte des hl. Augustinus sein dürften, so haben wir in N. 8628 einen der frühesten Zeugen für die Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember —

c) Martyrer- und Heiligenverehrung.

Unter allen Martyrern und Heiligen erfreuten sich zu jeder Zeit die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus einer ganz besonderen Verehrung; so auch in Afrika laut folgender inschriftlicher Funde: Zu Ain Ghorab wird zu ihrer Ehre eine Basilika erbaut (N. 10707); zu Orléansville errichten ein Tribun und seine Gattin ihrem Kinde eine memoria »aput sanctos Apostolos Petrum et Paulum in nomine Dei et Christi« (N. 9715). An demselben Orte fanden sich zwei sehr beschädigte Platten, aus denen man nur noch soviel erkennen kann, daß sie dem Gedächtniß eines Martyrers geweiht sind und daß dabei auch der beiden Apostel gedacht wird (N. 9714 und 9716). Ich erinnere noch an die oben citirte Inschrift auf dem arcus altaris (N. 10693). Auf den Apostel Petrus möchte ich noch folgende Inschrift beziehen (N. 9590 aus Cäsarea):

Fig. 4.
Petrus

Der Name Petrus findet sich zwar auch sonst Gläu-

1) Epist. 118.

digen in Afrika beigelegt [1]), aber die eigentümliche Verschlingung des Namens mit dem Monogramm und das Fehlen aller weitern Angaben läßt mich vermuthen, daß damit ein Petrus bezeichnet werden sollte, der allen bekannt war und mit Christus in einer ganz besondern Beziehung stand.

Von mehr lokaler Bedeutung waren folgende Martyrer: In N. 2220 add. wird dem Andenken des Martyrers Consultus eine Kirche geweiht,

Fig. 1.

Haec domus domini nostri Christi haec habitatio spiritus sancti Paracleti,
+ Haec memoria beati martiris Dei Consulti | | | |
+ Hic exaudietur omnis qui invocat nomen Domini Dei omnipotentis.
☧ Cur homo miraris, Deo iuvante meliora videbis | | | |

Aehnlich N. 9271:

Hic domino nostro Placens Sabina beato
Laurentio martiri votum reddidit completo
aedificio die XIV Kal. Jul. etc. . . .

Nur Namen von Martyrern enthalten:

N. 2334 add.

Fig. 4.

Signum Christi et
nomina marturum . . .

Zwei einander sehr ähnliche Titel aus der Gegend zwischen Kalama und Cirta:

N. 5664.	N. 5665.
Nomina marturum	Nomina marturum
Nivalis	Nivalis Matronae
Matronae	Salvi
Salvi, natalis	Fortunatus quod
. . . . Id. Nov.	promisit solvit.

1) cf. N. 5492, 5666.

Eine Martyrin Matrona nennen die acta martyrum [1]), und einen Salvius das Calendarium Carthag. zum 11. Januar [2]). In N. 5352 wird die Errichtung von 13 Thürmen unter dem Patricius Salomon (a. 539) gepriesen und die zuversichtliche Hoffnung ausgesprochen: nullus malorum poterit erigere manus, denn die defensio martyrum tuetur postitius ipse [3]); Clemens et Vincentius martires custodiunt introitum ipsum.

Von einer innigen Verehrung der heldenmüthigen Blutzeugen geben Kunde: N. 7924,

+ IIII Non. Sept. passione marturorum
Hortensium Mariani et Jacobi
Dati Japin Rustici Crispi Tati
Mettuni Bictoris Silbani Egyptii
sancti Domini memoramini in con-
spectu Domini quarum nomina
scit is qui fecit indict. XV.
+

Von allen diesen Martyrern, die sich, wie es scheint, einer besonderen Berühmtheit erfreuten, erfahren wir aus den acta martyrum [4]) nur über Marianus und Jacobus Näheres. Nach dem dortigen Bericht wurden sie gefangen genommen in Muguas, cui est Cirtensis Coloniae suburbana vicinitas, wo sich auch unsere in Rede stehende Inschrift fand. Diese feiert als Tag ihrer Passio den 2. September, während ein altes Calendarium Carthag. die Erinnerung an sie im Mai und das Martyrologium Romanum am 30. April begeht. Aus der passio bei Ruinart erfahren wir auch, daß Jakobus Diakon

1) Ruinart, ed. Ratisb. pag. 415.
2) ebenda im Anhang.
3) posticius = παράθυρα und ist Nominativ für Accusativ.
4) pag. 268.

und Marianus Lector gewesen ist: et Jacobus quidem, sicut erat in virtute fidei semper austerior, qui et infestationes iam semel Decianae persecutionis evicerat, affectavit se non Christianum tantum, sed et diaconum confiteri; Marianum autem fecit tormentis obnoxium, quod se lectorem tantum, sicuti fuerat fatebatur [1]).

Auch Augustinus gedenkt beider in ähnlicher Weise [2]); ja zu Eugubium in Umbrien war ihnen die Cathedralkirche geweiht, woselbst sich auch ihre Leiber befinden sollen.

Denselben Geist der Verehrung gegen die heldenmüthigen Bekenner ihres Glaubens athmet auch folgende Inschrift: N. 8631 aus Sitifis,

Martiribus sanctis promissa Colonicus insono
Solvit vota sua laetus cum coniuge cara.
Hic situs est iustus hic atque Decurius una
Qui bene confessi vicerunt arma maligna
Praemia victores Christi meruere coronam.

Der Erinneruug an Martyrer dienen noch folgende Titel: N. 9692, 9717, 10932 und 5669:

Fig. 4.

Catullinorum flores Epifaniorum proles
Cyriaci suboles Christe te tuis donis colunt.

Vergleiche dazu N. 2519.

N. 10686 mit folgenden seltsamen Namen aus der Nähe von Theveste:

Mettun Secundi
Donatus Miggin
Baric Felix
Crescentiani
Ader Minuri

1) l. c. pag. 270.
2) serm. 284.

Fig. 2.
Stiddin Miggin
Stiddin
Nomina martirum
[peregrinorum ?]

Es ist damit eine Stelle des Briefes eines gewissen Grammatikers Maximus aus Madaura, welche uns bei August. erhalten ist [1]), zu vergleichen. Jener vertheidigt nämlich die heidnische Religion, die sich in Madaura besonders lange erhielt, und sagt: quis enim ferat Jovi fulmina vibranti praeferriIgginem, Iunoni, Minervae Vestaeque Sanaem et cunctis (pro nefas!) diis immortalibus archimartyrem Namphamonem, inter quos Lucitas haud minore cultu suscipitur atque alii etc.

Daß dieser Miggin mit dem unserer Inschrift identisch ist, läßt sich zwar nicht beweisen, aber doch wahrscheinlich machen. Denn einmal kommt dieser Name überhaupt selten vor. Sodann gehören die 3 oder 4 Bischöfe dieses Namens, welche die afrikanische Kirchengeschichte aufweist [2]), dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. an, und von keinem ist bekannt, daß er den Martyrertod starb.

Wie dem auch sei, aus den Worten des Maximus geht immerhin hervor, daß Miggin, den er dem blitzeschleudernden Jupiter entgegenstellt, bei den Christen in Madaura in großer Ehre stand, und daß man auf seine Fürbitte ein großes Vertrauen setzte; dasselbe gilt von Sanaes, Lucitas und Namphano.

Eine wie große Sorgfalt man den leiblichen Ueber-

1) epist. 16.

2) cf. die alphabetische Zusammenstellung aller aus den litterarischen Quellen bekannten Bischöfen bei Marcelli, Africa christiana, ein für die afrikanische Kirchengeschichte unschätzbares Werk.

resten derer, die für ihren Glauben gestorben sind, zuwandte, zeigen folgende zwei Inschriften: N. 6700 aus Mastar in Numidien,

Fig. 1.

Tertiu Idus Junias depositio
Cruoris sanctorum marturum
qui sunt passi sub praeside Floro
in civitate Milevitana in diebus
turificationis inter quibus hic | | |
| | | . . .

Der Werth dieses Titels wird noch erhöht durch sein hohes Alter, wofür alle Anzeichen sprechen; vielleicht reicht er bis an die diocletianische Zeit zurück und geht dem definitiven Frieden der Kirche noch voran [1]). Die Verfolgungen des Florus erwähnen Optatus von Mileve [2]) und August. [3]).

N. 8630 zu Sitifis aus dem Jahr 452:

In hoc loco sancto depositae sunt
reliquae sancti Laurenti martiris etc.

Wenn man auch in der ältesten Zeit vorzugsweise diejenigen Männer und Frauen für „heilig" hielt, die ihr Leben für den Glauben gelassen hatten, so legte man dieses Prädikat doch auch ebenso früh denjenigen bei, die sich durch Sittenreinheit und ein gottgefälliges Leben vor den übrigen hervorthaten. Der älteste Ausdruck dafür ist »dominus« oder »domina«, so oben auf N. 10693: memoria domni Petri et Pauli und in der passio Perpetuae et Felicitas, wo Perpetua von ihrem Bruder also angeredet wird: domina soror, iam in magna dig-

---

1) cf. Realencyklopädie S. 354.
2) Historia Donatist. III, 8.
3) Contra Crescon. 3, 30.

nitate es [1]). Neben dominus wird im 4. Jahrh. sanctus gebraucht, und im 5. und 6. Jahrh. ist letzteres alleiniger terminus technicus für „heilig". Diese Thatsache ist von Wichtigkeit für die Zeitbestimmung folgender Heiligeninschriften:

N. 1392 aus Bisika (provincia proconsularis),

Sanctae tres
Maxima
Donatilla
et Secunda
bona puella.

»Bona puella« erinnert mich an: puella sacrata, Deo placita, Ausdrücke, wie sie Le Blant [2]) in Gallien vom Jahr 431 an findet; ich bin daher geneigt, vorstehenden Titel in die erste Hälfte des 5. Jahrh. zu setzen. Die Form Є für E, wie sie das Original aufweist, kann dies nicht hindern, da, wie schon oben hervorgehoben wurde, dieselbe in Afrika schon vom Jahr 418 an üblich wird.

N. 8431 aus Horrea (Mauret. Sitif.)

Memoria sancti
Stefani facta
V Idus Decembres.

N. 8632 add. (tegula longa, pittacium lipsanorum),

Hic memoria sanctorum Stefani
et Laurenti et Juliani positae sunt
XII Kal. Apriles.

und später hinzugefügt: Nabori et sancti Stefani.

N. 8731 add. auf einer bleiernen Kapsel zum Aufbewahren von Reliquien:

| | | | cuius memoriae hic
positae sunt.

---

1) Ruinart, acta martyr. p. 138 (editio Ratisb.)
2) Manuel d'epigraphie chrétienne pag. 24.

N. 4321, Stück einer marmorenen Transenna, die dazu diente, die Reliquien gegen die Zudringlichkeiten der Andächtigen zu schützen, mit den Worten:

| | | | fidelis metuendum . .

N. 10515,

Hic habentur memoriae
sanctorum Pantaleonti
Junani et comitum.

In den vier zuletzt genanten Inschriften ist memoriae offenbar im Sinne von reliquiae zu nehmen. Dafür sprechen die Gegenstände, auf denen die betreffenden Inschriften angebracht sind, die Wahl der Prädikate »habentur« »positae« und endlich der Plural »memoriae«, obgleich wie in N. 8731 add. von einer einzelnen Person gebraucht.

Auf Heilige weisen noch weiter:

N. 10665 auf einer mensa,

Fig. 4.
(palma) (palma)
Memoria
sancti
Montani.

und die Fragmente N. 9313 und 10701.

Was sich bisher aus den epigraphischen Denkmälern für die Verehrung der Heiligen und Martyrer und für die Wirkungen, welche sich die Gläubigen davon versprachen, meist indirekt und aus dem bloßen Vorhandensein der betreffenden Inschriften ergab, das spricht positiv aus N. 9285: auf einer Platte von gebrannter Erde befindet sich zwischen zwei Kriegern, die eben im Begriffe sind, ihre Pferde zu besteigen, eine Urne, worauf zu lesen ist:

Orationibus sanctorum
perducet Dominus . . .

soll wohl heißen: durch das Gebet der Heiligen wird dich Gott an den Ort deiner Bestimmung führen. Wir haben vielleicht in der diesen Text umgebenden bildlichen Darstellung eine Anlehnung oder gar bildliche Wiedergabe von zwei Stellen aus der Apokalypse 5, 8. 8, 3. 4.

III. Alterthümer des christlichen Lebens und der Sitte. —

1) Die Namen.

Für die Kenntniß des christlichen Lebens und der Sitten ist es nicht ohne Interesse, einen Blick auf die Namen der alten Christen zu werfen. Es erscheint begreiflich und als eine Forderung der Klugheit, daß die Christen anfänglich sich dieselben Namen beilegten, wie die Heiden. Ja sogar Namen, von heidnischen Gottheiten abgeleitet, finden sich nicht selten auf christlichen Epitaphien: Saturninus (N. 1138, 4354, 9255); Jobiana (Jupiter, N. 983); Martius (N. 7928); Palladius (N. 2009); Afrodisia (N. 4793); Galatea N. 1247); Cerialis (N. 9866).

Vom Augurenwesen sind hergenommen:

Faustinus (N. 2079 add; 4354); Faustina N. 9713); Felix (N. 456, 4354, 8769, 10787); Felicitas (N. 10543).

In gleicher Weise von Heiden und von Christen werden gebraucht, und zwar a) von Zahlen abgeleitet: Primus (N. 1104); Prima (N. 252); Primula (N. 1169 a); Secundus (N. 4354, 8643); Secundinus (N. 10581); Secunda (N. 1392); Tertius (N. 7924); Quinta (N. 181); Nonnica (N. 9255).

b) Vom Landleben und der Naturgeschichte genommen: Cambulus (N. 1167); Colonicus (N. 1083, 8631);

Rusticus (N. 879, 7924); Rusticianus (N. 606); Silbanus (N. 7924, 10482, 2); Silbenianus (N. 451); Silveder (N. 8769). —

Aper (N. 10927); Catullinus (catulus der junge Hund N. 5669, 8767 a); Cervulus (N. 8709); Mustelus (N. 10516); Vitula (N. 9591); Florus (N. 6700, 5666); Laurentius (N. 8630, 8632, 10562); Rosatus (N. 56); Rosatianus (N. 10815). —

c) An Städte und Länder erinnern:

Cyprianus (N. 455, 2291, 10539); Sabinus (N. 55); Sabina (N. 8292 add; 8771, 9271); Romanus (N. 879); Umbrius (N. 684); Armenus (N. 2389).

d) Von Monatsnamen abgeleitet:

Januarius (N. 4354, 9271, 10930); Januarianus (N. 8706); Aprilia (N. 5262).

e) Von Heiden und Christen werden folgende, moralische Eigenschaften bezeichnende Namen gebraucht:

Amanda (N. 8190); Bonifatius (N. 9731); Bonifatia (N. 8651); Bonosus (N. 10636); Casthe (N. 10689); Clemens (N. 5252); Constantinus (N. 880, 1084); Gliceros (γλυκερός N. 10930); Gratiosus (N. 1085); Hilarus (N. 10638); Honoratus (N. 9808); Innocens (N. 8650); Innocentius (N. 452, 956, 8929); Justus (N. 8631, 8641); Lucianus (N. 4354); Lucillus (N. 1087); Simplicia (N. 9692). —

Spezifisch christlich jedoch, weil theils an christliche Lehren und Tugenden, theils an hl. Orte und Feste erinnernd, sind folgende:

Salvius (N. 5663, 5665); Receptus (N. 1156); Reparatus (N. 9718, 9709); Reparata (N. 5264); Epifanius (N. 5669); Calvarius (N. 8637; Caritas (N.

9586); Euelpius(N. 9585); Fidentius (N. 8771); Eulogius (N. 8648); Sperantia (N. 8766); Ispesina (N. 150); Irene (N. 1091); Ireneus (N. 8642).

Auch Spottnamen legten sich die Christen als Eigennamen bei: Exitiosus (N. 879); Fastiditus (N. 10542); Stercoria (N. 10613). —

Pietät gegen Gott drücken aus: Adeodatus (N. 992, 5488, 8348, 8354, 10714; Cyriacus (*Κύριος* N. 5669, 10539); Quodvultdeus (N. 140, 2012, 2013, 870); Theodorus (N. 10641).

Von dem Sieg der Christen über die Sünde und die Feinde seines Glaubens sind entnommen:

Victor (N. 458, 459, 4354, 9586, 9793, 7924); Victoria (N. 1092, 1769, 8648, 8766); Victorianus (N. 684); Victorinus (N. 1091); Vincentius (N. 1093, 5352, 8646); Vincentia (N. 957); der Christ ist auf Erden nur ein Wanderer: Viatorina (N. 8644).

Biblische Namen sind im Ganzen selten auf Inschriften zu finden; unsere weisen folgende auf: Susanna (N. 5666); Johannes (N. 57, 1169, 2389, 9588, 10639); Johanna (N. 1169); Paulus (N. 943, 1183, 8645, 9714, 9715, 9716); Tomas (N. 1434); Stephanus (N. 8431; 8632); Petrus (N. 9590, 10693). —

Daß den alten Christen die Namen keineswegs gleichgültig waren, beweist die Thatsache, daß man häufig Namen, die gar zu sehr an das Heidenthum erinnerten, ablegte und sich solche von Heiligen oder Martyrern beilegte. Chrysostomus befiehlt dies seinen Zuhörern ausdrücklich an [1]), und das Concil von Nicäa verbietet,

---

1) Homil. XXI in Genes.

den Neugetauften andere Namen beizulegen, als solche von Heiligen und Martyrern. Einen inschriftlichen Beweis für eine nachträgliche Namensänderung im christlichen Sinne hat de Rossi in der Form:

Muscula quae et Galatea,

Galatea, die nach ihrer Taufe Muskula hieß, gefunden; ähnlich auf afrikanischen Inschriften: N. 10485, Inventi qui et Efractoris; und N. 8640, Istabilici qui et Donati. Allein ich kann nicht glauben, daß man überall, wo sich die Form N. qui et N. auf christlichen Inschriften vorfindet, ohne weiteres eine bewußte, aus religiösen Motiven vorgenommene Namensänderung annehmen darf, denn ich zähle dieselbe Beifügung eines zweiten Namens durch »qui et« auch auf heidnischen Inschriften Afrikas nicht weniger als 42 Mal [1]).

Punische oder überhaupt barbarisch klingende Namen kommen auf unsern Inschriften in ziemlicher Anzahl vor: Arellus (N. 9718); Argedudeas (N. 454); Argutio (N. 670); Aunis (N. 9718); Ausanius (N. 707); Bargeus (N. 4762); Baric (N. 8770); Broccu (N. 8636); Buraido (N. 5229); Caletamera (N. 2494); Cercadio (N. 673); Circula (N. 10904); Colicia (N. 9255); Crisacius (N. 8638); Depusiuna (N. 9752); Duildigal (N. 10715); Egusa (N. 9692); Enaissa (N. 9804); Fastila (N. 1072); Φριδεριχ (N. 8653 a); Gududia (N. 9733); Gudulo (N. 4354); Mauritania (N. 9665); Mettun (N. 7924, 10686); Nuvel (N. 9255); Piperin (N. 10546); Rozonius (N. 9693); Sannasius (N. 2189); Sertoria (N. 8647); Sosannus (N. 9751); Stiddin (N. 10686);

1) cf. die indices im corpus inscript. pag. 1121.

Venerius (N. 10539); Vitivulfus (N. 8649); Ulpiana (N. 9703); Untancus (N. 8650); Usteriut (N. 2017 add.); Ziperis (N. 9248). —

2) Stand und Gewerbe.

Es muß auf den ersten Blick auffallend erscheinen, daß wir in den Inschriften so wenig über Stand und Gewerbe der alten Christen erfahren. Allein diese Erscheinung findet ihre Erklärung in dem Umstande, daß, wie schon oben, als von der Entwicklung des epigraphischen Formulars der Christen die Rede war, bemerkt wurde, die Christen es verschmähten, auf den Grabschriften Dinge anzugeben, die an irdische Bande erinnerten.

Einen princeps nennt N. 8344;
einen praeses provinciae Mauretaniae N. 8379 add:

> Aedesi viri clarissimi prae-
> sidis provinciae Mauret. Sitif. | | |
> nomine suo oblatum . . . . dies vitae
> breves esse considerans testimonio
> voti monumentum posuit.

Tribunen nennen N. 9715, 9248, 8345.

Den Patricius Gregorius N. 2389 und 10965.

Primicerii N. 10637:

> Bonae memoriae Donatus
> primicerius in pace vixit
> annis LX depositus III Id.
> Octobr. indict. XV.

und N. 10639:

> Hic depositio Johannis
> primicerii | | |

Da der Name primicerius hier ohne nähere Bestimmung gebraucht ist, so läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, was damit gemeint ist. Denn primicerius

bezeichnet allgemein denjenigen, der als der erste in der Reihe der Beamten oder Bediensteten in der Wachstafel aufgezeichnet war (primus in cera). Augustinus nennt [1]) den hl. Stephanus primicerius der Martyrer; in Gallien nannte man so die Vorsteher der Lectorenschulen, in Spanien die des niedern Clerus. Auch dem heidnischen Alterthum ist dieser Name nicht fremd und bezeichnet hier unter anderem eine militärische Charge. So wird in den Martyrerakten der hl. Mauricius primicerius seiner Legion genannt [2]). Vielleicht ist primicerius in unsern beiden Inschriften in demselben Sinne zu nehmen.

Einen Campiductor N. 4354. Nach Forcellini ist campiductor = »campidoctor, qui milites in campo se exercentes tractandorum armorum artem ceteraque ad militarem disciplinam spectantia docet«. Campiductor ist also ebenfalls ein militärischer Terminus, wie auch der Genosse des hl. Mauricius, Exsuperius, campiductor genannt wird [3]).

Einen Soldaten N. 5229:

+
Buraido milex de numero
Hipponensium Regiorum
vixit in pace annis XL mili-
tavit XVII quievit sub die
III Non. Jul.

Einen Arzt N. 9639 aus Cartenna (Mauretania Cäsar.):

Bone memorie Rozoni
medici vixit annis LXX
dies XX precessit nos in pace

---

1) sermo 1 de sanctis.
2) Ruinart, acta martyr. edit Ratisb. pag. 318.
3) Ruinart, l. c.

XV Kal. Maias. provinciae CCCXVIII
[p. Chr. 357.]
Gaia viro dulcissimo fecit.

Man hat übrigens auf Grund inschriftlicher Angaben schon hie und da die Wahrnehmung gemacht, daß im christlichen Alterthum nicht selten auch Presbyter den ärztlichen Beruf ausübten. —

Einen domesticus nennt N. 2272 in roher Schrift und einer noch roheren Form des Monogramms:

Flavius avus domesticus
in nomine patris et filii
Doni Muntani quod pro-
misit complevit.

Ich erinnere hier der Vollständigkeit halber noch an das, was oben über die hierarchischen Würden und über die flamines perpetui christiani gesagt wurde. —

Aus allem, was bisher über Stand und Gewerbe der alten Christen beigebracht wurde, bestätigt sich die Richtigkeit der Bemerkung von Kraus [1]): „Was die Vertheilung der Inschriften auf die verschiedenen Stände betrifft, so versteht es sich von selbst, daß sie hauptsächlich und meistens hervorragenden Personen angehören. Für den Clerus steht die Anzahl von Grabschriften geradezu in direktem Verhältniß zu der hierarchischen Würde: sie nennen mehr Bischöfe als Priester, mehr Priester als Diakonen, mehr Diakonen als Lectoren. Ein epigraphisches Gesetz unterdrückte in prosaischen Inschriften irdische und weltliche Titel; sie dienen daher wenig zur Aufklärung des Verhältnisses unter den Laien„. —

---

1) Roma sotterranea pag. 426.

3) Christliche Sitte bei Tod und Begräbniß, Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Anschauung.

Bekanntlich verbrannten die alten Christen ihre Todten nicht, wie die Heiden, sondern begruben sie, der jüdischen Sitte hierin folgend, und zwar, wie es das römische Gesetz verlangte, außerhalb der Stadt. Hier waren die Christen ängstlich bemüht, den Ort, der die theuren Ueberreste ihrer Mitbrüder barg, von den heidnischen Columbarien abgesondert zu halten. So entstanden die christlichen Begräbnißplätze, die in zwei Klassen zerfallen, in solche sub divo (oberirdische) und unterirdische (Katakomben). Ob auch in Afrika die Sitte bestand, die Todten in unterirdisch gebauten Gräbern zu bergen, ist mir nicht bekannt; unsere Inschriften bieten hiefür keine Belege. Wohl aber ist uns in denselben die erstere Begräbnißart verbürgt. Es ist besonders eine Inschrift, die uns einen Einblick in das Begräbnißwesen der afrikanischen Christen thun läßt, nämlich N. 9585 aus Cäsarea (Scherschel):

Aream ad sepulchra cultor Verbi contulit
Et cellam struxit cunctis suis sumptibus:
Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam.
Salvete, fratres, puro corde et simplici
Euelpius vos satos sancto spiritu.
Ecclesia fratrum hunc restituit titulum.
M. A[nni] J[uliani] Severiani clarissimi viri.
Ex ingenio Asteri [1]).

„Euelpius, ein Verehrer des Wortes hat diese Area

1) cf. für die folgende Untersuchung: de Rossi, Bullet. crist. 1864, pag. 28, u. Rom. sott. I pag. 96, 106; ferner Kraus Rom. Sott. pag. 58.

zu Gräbern hergegeben und ganz auf eigene Kosten eine Cella gebaut. Er hinterließ der heiligen Kirche diese Memoria: Heil, ihr Brüder! Euelpius grüßt euch aus reinem und einfältigem Herzen, euch, die ihr aus dem hl. Geiste geboren seid".

Ecclesia fratrum etc. ist später hinzugefügt und läßt erkennen, daß wir es nicht mit dem Original, sondern mit der Copie desselben zu thun haben, aber „Inhalt und Form des Epitaphs geben die untrügliche Gewißheit, daß an der Sprache desselben und an der ursprünglichen Fassung, die jedenfalls vor die Mitte des 3. Jahrhunderts fällt, nichts geändert worden ist. Die Zerstörung der Grabschrift mag in der Verfolgung vom Jahr 257 oder in der von 304 stattgefunden haben" [1]).

Ex ingenio Asteri besagt, daß Asterius der Verfasser des Epigrammes ist.

Worauf es uns bei dieser Inschrift zunächst ankommt, sind die Begriffe area und cella. Die allgemeinste Bezeichnung für den christlichen Begräbnißort war coemeterium (*Κοιμητήριον*). Es ist dies ein durchaus christlicher Begriff. Denn wenn die Heiden im Schlaf ein Bild des Todes sahen, so mußten umgekehrt die Christen, denen ihr Glaube die zuversichtlichste Hoffnung für die Auferstehung des Leibes gab, im Tode nur eine vorübergehende Zeit der Ruhe und des Schlafes erblicken, und daher der Name *Κοιμητήριον*. Auf Inschriften kommt dieses Wort selten vor, in Afrika nur einmal und zwar merkwürdiger Weise auf einer dem Anscheine nach heidnischen Inschrift N. 7543:

1) Kraus, R. S. pag. 59.

Coemeteria memoriae
Gentis Lepidiorum.

Wenn dieser Titel wirklich heidnisch ist, so hätten wir darin einen bis jetzt einzig dastehenden Gebrauch des betreffenden Wortes von Seiten der Heiden. Auf einer andern Inschrift ist die lateinische Uebersetzung von coemeterium, nämlich accubitorium gebraucht (N. 9586):

In memoriam eorum quorum
corpora in accubitorio hoc se-
pulta sunt . . . .

Wie schon gesagt, bezeichnet coemeterium den Begräbnißplatz der Christen überhaupt; die Synoyma Crypta, Area, etc. nennen die verschiedenen Arten von Cömeterien, und während Crypta hauptsächlich auf unterirdische Gräber angewendet wird, findet sich Area, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise in Afrika im Sinne der oberirdischen Begräbnißorte gebraucht.

Unter Area verstand man also ein Stück Feld, in der Regel von länglich viereckiger Form, welches unmittelbar zu einem Grabmal gehörte. „In der afrikanischen Kirche und wohl auch anderwärts bezeichnete das Volk mit dem Worte Areae die zur ebenen Erde gelegenen Friedhöfe der Christen" [1]).

Auch den Heiden waren, wie aus Tert. Apolog. c. 37 und ad Scapul. c. 3 hervorgeht, die Friedhöfe der Christen unter diesem Namen bekannt. Die Inschrift N. 9585 besagt also, daß Euelpius den Christen von Cäsarea ein Stück Land als Kirchhof, wie wir sie heute noch haben, schenkte, und daß er darauf eine Cella auf

1) Realencyklopädie ad verbum »area«.

eigene Kosten errichten ließ. Was ist aber unter dieser Cella zu verstehen? Bekannt ist der Gebrauch dieses Wortes bei den Heiden als Bezeichnung jenes Raumes im Tempel, in welchem das Bild der Gottheit aufgestellt war. Etwas Aehnliches, aber nach dem christlichen Geiste modificirtes, haben wir hier als Cella anzunehmen. Denn Cella etwa gleichbedeutend mit sepulcrum oder loculus zu halten, dagegen spricht der ganze Zusammenhang und »cunctis suis sumptibus«, das doch eine bedeutende Leistung voraussetzt. Und da in der folgenden Zeile Memoria statt Cella gebraucht ist, so bleibt kein Zweifel, daß wir hier unter Cella eine Capelle oder kleine Kirche zu verstehen haben, die zum Gedächtniß der Verstorbenen errichtet wurde und vielleicht auch als Collectivgrab diente, wie die heidnischen Columbarien. —

Aber noch in einer anderen Beziehung ist die Cella des Euelpius interessant. Am Eingang in die Katakomben nämlich befinden sich kleine Gebäude, über deren Zweck und ursprüngliche Bestimmung man sich nicht klar war. De Rossi vermuthete darunter kleine Kirchen oder Oratorien; diese Vermuthung findet ihre volle Bestätigung durch die Cella des Euelpius, von der in unserer Inschrift die Rede ist.

Gegen das wirkliche Vorhandensein von solchen oberirdischen Kirchhöfen der Christen schon zu der Zeit, in die unsere Inschrift resp. ihr Original fällt, könnte man nun einwenden, es sei unwahrscheinlich, daß die Christen während der Verfolgungen einen öffentlichen Begräbnißplatz hatten, der doch die Wuth der Heiden geradezu herausfordern mußte. Allein dagegen ist festzuhalten, daß auch die christlichen Gräber unter dem Schutze des

römischen Gesetzes standen, und daß auch die Katakomben ursprünglich nicht zu dem Zweck angelegt waren, die christlichen Gräber den Heiden zu verbergen. Ja es bedurfte sogar besonderer Decrete, um dem Begräbnißplatz der Christen den rechtlichen Schutz zu entziehen, wie uns für Afrika aus Tert. ad Scapulam cap. 3 bekannt ist. Auch den Martyrern, die doch nach dem römischen Gesetz ihr Leben durch ein Verbrechen verwirkt hatten, wurde nur sehr selten die ehrenvolle Bestattung durch ihre Mitchristen versagt. —

Wie sehr auch die Heiden besorgt waren, sich ein ehrenvolles Begräbniß zu sichern, ist eine allgemein bekannte Thatsache, die in neuester Zeit in überraschender Weise beleuchtet wurde. Aus den Forschungen Mommsens [1]) nämlich wissen wir, daß es zur Zeit der Republick und des Kaiserreichs in Rom eine große Zahl von Collegien oder Corporationen gab, die sich zu dem Zweck vereinigten, sich gegenseitig für ein ehrenvolles Begräbniß zu sorgen. Man versammelte sich monatlich einmal und bezahlte einen Beitrag in den gemeinschaftlichen Fond, woraus die Begräbnißkosten bestritten wurden. Das Band, das diese collegia zusammenhielt, bildete entweder die gemeinsame Profession, oder was noch häufiger der Fall war, der Cultus derselben Gottheit. So gab es cultores Jovis, Herculis, Apollinis, in Afrika: cultores Cereris frugiferae (N. 4847), Jovis (N. 10841), Plutonis (N. 9609), Saturni (N. 6961) etc. Trajan verbot zwar die geheimen Vereine, machte aber eine Ausnahme zu Gunsten dieser collegia tenuiorum; und Septimus

1) de collegiis et sodal. Rom.

Severus dehnte dieses Privileg auch auf die Provinzen aus. Läge nun schon an und für sich die Vermuthung nahe, daß die Christen sich diese zu Gunsten der Armenassociationen bestehenden Ausnahmebestimmungen leicht hätten zu Nutzen machen können, so bekommt diese Vermuthung einen Halt, wenn Tertullian zur Zeit des Kaisers Septimus Severus von den Begräbnißplätzen der Christen wie von etwas ganz Gesetzmäßigem spricht und, was noch auffallender ist, dieselben Termini, wie wir sie in der von Mommsen (l. c.) behandelten lanuvischen Inschrift und bei Marcian. Digest. XLVIII, 22, 1 für die collegia tenuiorum gebraucht finden [1]), auch für die Christen in Anspruch nimmt. Er sagt nämlich Apolog. cap. 39: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit, adponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque . . . .

Eine überraschende Bestätigung hat die vorgetragene Hypothese durch die schon oben angeführte Inschrift N. 9585 aus Scherschel erhalten; und alle Bedenken, welche man noch haben könnte, müssen schwinden, wenn wir daselbst lesen: Aream ad sepulchra cultor Verbi contulit und ecclesia fratrum hunc restituit titulum.

Wenn nämlich Kraus [2]) in Bezug auf area, das von Heiden und Christen gleichmäßig gebraucht wurde, mit vollem Recht sagt: „die Gleichheit der Benennung

---

1) stipem menstruam conferre etc. cf. Kraus R. S. pag. 55.
2) R. S. pag. 58.

unterstellt die Gleichheit des Rechts", so kann man mit Bezug auf cultor Verbi und ecclesia fratrum mit demselben Rechte sagen: die Gleichheit der Namen unterstellt die Gleichheit der Sache. Wie sich die Mitglieder heidnischer Collegien cultores Jovis, Saturni etc. nannten, so die Christen cultores Verbi. Das gemeinsame Band ihrer vom Gesetze anerkannten Corporation bildete die Verehrung des menschgewordenen Wortes. Cultor Verbi wie ecclesia fratrum sind Termini, wie sie sich im kirchlichen Sprachgebrauch sonst nirgends finden, wir müssen also ihre Quelle anderswo suchen, und wir finden sie in den Statuten der vom Gesetz geduldeten Collegien, deren Hauptzweck allerdings nach dem Sinne des römischen Gesetzes nur in der Sorge für ein ehrenvolles Begräbniß bestand, deren sich aber die Christen als Hülle bedienten, um ungestört ihrem Gotte zu dienen. Darum sind offenbar die Ausdrücke cultor Verbi, ecclesia fratrum und contulit in einer Weise gewählt, um den wahren Sinn der Sache zu verbergen und der vom Gesetze für die Collegien verlangten Form zu genügen. Auch der Ausdruck ecclesia fratrum konnte den Heiden nicht auffallen, denn er war gleichbedeutend mit collegium convictorum. Mitglieder dieser Genossenschaft nennt wahrscheinlich N. 9586, ebenfalls aus Scherschel:

In memoriam eorum quorum corpora
in accubitorio hoc sepulta sunt
Alcimi etc. . . cunctis fratribus
feci.

Sehr häufig drückt schon die sprachliche Form den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gesinnung in Bezug auf Tod und Begräbniß aus, so depositio

und depositus. Ich habe diese Ausdrücke auf keiner einzigen heidnischen Inschrift finden können; auf diesen heißt es positus oder situs. Die Christen jedoch von der Idee der Auferstehung des Leibes ausgehend, gebrauchten depositus oder depositio, um damit ihren Glauben auszusprechen, daß der Körper nicht für immer, sondern nur für eine gewisse Zeit dem Grabe wie zum Schutze und zur Aufbewahrung anvertraut ist (deponere). Daß übrigens depositio nicht bloß für das Begräbniß der Leichname, sondern auch für die Beisetzung von Reliquien gebraucht wurde, zeigt N. 6700: depositio cruoris . . . und N. 8630: In hoc loco santo depositae sunt reliquiae s. Laurenti . . . .

Dasselbe, was depositio, sagt mit andern Worten N. 9594 add.

Hic requievit resurrectionem carnis
exspectans in somno pacis . . . .

Einen wohlthuenden Gegensatz bildet diese Ausdrucksweise gegen das kalte haec est domus aeterna der Heiden, wie es sich in Mauretanien sehr oft auf den heidnischen Epitaphien findet. Freilich lese ich dasselbe auch auf einigen christlichen Titeln Mauretaniens (N. 9869, 10927, 10930). Dies kommt aber offenbar daher, daß die Verfasser der betreffenden Grabschriften jenen Ausdruck oft bei den Heiden lasen und ihn blindlings, ohne das Unchristliche darin zu beachten, nachahmten. Ich bin überhaupt der Ansicht, daß in Mauretanien Christen und Heiden nicht so streng, wie anderwärts von einander gesondert waren, und daß eine starke gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat. Denn bei sehr vielen Inschriften aus dieser Provinz weiß man schlechterdings

nicht anzugeben, ob sie heidnischen oder christlichen Ursprungs sind. —

Nicht minder unterscheiden sich die christlichen Termini für das Scheiden aus dieser Welt von denen der Heiden. Ich erinnere nur an das in Afrika so häufige praecessit nos in pace (dominica), an exivit de corpore (N. 2189), dormit in pace (N. 572). Ausdrücke, welche Heiden und Christen gemeinsam sind, begleiten letztere häufig mit »in pace«, so recessit, decessit, discessit in pace.

Die Heiden empfehlen in stereotyper und, ich möchte fast sagen, gedankenloser Phrase den Verstorbenen und sein Grab den Göttern der Unterwelt (D. M. S. = Dis Manibus sacrum). Die Christen dagegen setzten alle ihre Hoffnung auf den einzig wahren Gott, denn er verleiht den Sieg: A Deo datur victoria (N. 7923); und gewährt Trost: Bono spiritu Mariani Deus refrigeret (N. 8191); von ihm erwartet er Verzeihung seiner Sünden durch die Verdienste Christi:

Fig. 2.

Permitte
. . . etuloni.

Im Namen Gottes und Christi unternimmt er sein Werk (N. 2309):

In nomine patris Domini Dei
qui est sermoni [= sermo] Donatus et Varigius
Fercerunt Cedienses pekkatores.

Hierin ist sermo statt Verbum (λόγος) gebraucht, wie auch bei Tertullian adv. Praxeam 5: in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse. Denselben Ausdruck pietätvoller, dankbarer Gesinnung gegen Gott lesen wir auf folgenden Titeln:

In nomine Domini Dei nostri atque Salvatoris Jesu Christe . . . (N. 2079).

In Nomine Christi Domini Dei et Salvatoris nostrum . . . (N. 8429).

In nomine Domini Salvatoris . . . . . Christo iubente perfecit (N. 9703).

In nomine Dei omnipotentis et Christi salvatoris (N. 10708).

Jubente Deo ei Christo (N. 9714); in nomine Dei et Christi (N. 9715).

In N. 2335 giebt P. Petronius Tunnius seiner Verehrung gegen Gott einen thatsächlichen Ausdruck durch Erbauung eines Gotteshauses: votum quod Deo et Christo eius ipsi promiserunt et compleverunt; ähnlich Aedesius, der Präses der Provinz Mauretania Sitif., welcher seiner Widmung die Worte beifügt: dies vitae breves esse considerans testimonio voti monumentum posuit. —

Freudig bekennt seinen Glauben an Gott N. 2051: Dominus, Deus noster, dessen Sklave sich zu nennen, der Christ kein Bedenken trägt: Dei serbus (N. 5489); servus Dei (N. 9708), *σέρβους Χριστι* (N. 10874). —

Freilich fehlt es auch auf christlichen Grabschriften nicht ganz an polytheistischen Anklängen; so zähle ich D. M. S. (Dis Manibus sacrum) 7mal in Afrika auf christlichen Steinen: N. 9815,

D. M. S.
Mesuleolus Resus Pomponius
qui vixit plus minus XLI et
precessit in pace dominica.

N. 181,

D. M. S.
Quinta in pace vixit annos
XXX menses III.

Ebenso auf N. 674, 673, 5191, 5193, 5394. An

dem christlichen Charakter dieser Inschriften kann kein Zweifel bestehen. Wie konnten sich aber die Christen den unterirdischen Göttern weihen? Man hat sich schon vielfach um die Erklärung dieser Erscheinung bemüht; einige wollten statt Dis Manibus Deo Maximo lesen. Allein ich nehme unbedenklich wenigstens für unsere afrikanische Titel folgende zwei Sätze von F. Becker[1]) als richtig an:

1) „Die Siegel D. M. dürfen nie anders als Diis manibus scilicet sacrum gedeutet werden".

2) „Der Grund, die Siegel D. M. auch auf christliche Grabsteine zu setzen, war die allgemein herrschende Sitte, jede Grabschrift so zu beginnen. Es muß sich wohl die Bedeutung dieser Weiheformel im allgemeinen Gebrauch fast bis zur Bedeutungslosigkeit abgeschwächt haben."

Als Zeit, in der D. M. hauptsächlich noch angewendet wird, nimmt man für Rom das 3. und den Anfang des 4. Jahrh. an. Diese Zeit dürfte auch für N. 181 und 673 zutreffend sein, nicht aber für die fünf übrigen Epitaphien mit D. M. Denn spricht das ganze Ensemble von N. 9815 für den Anfang des 5. Jahrh., so weist der Gebrauch der crux nuda in N. 674, 5191, 5193, 5394 auf dieselbe Zeit. —

Nicht selten finden wir auf heidnischen Grabsteinen Klagen und Verwünschungen gegen das fatum und stumpfe Resignation ausgedrückt (hic inclusus vitam perdidit N. 10510); keine Spur davon bei den Christen, und in N. 2018 erfahren wir den Grund davon: die Gattin

---

1) Die heidnische Weiheformel D. M. auf christl. Grabsteinen.

ermahnt noch im Tode ihren überlebenden Gatten, über ihren Hingang keine Thräne zu vergießen und sie nicht zu betrauern, da sie um den Preis des Todes das ewige Leben erworben habe (ne lacrimas dimissa coniuge fundas, ni doleas talem, cui pro morte data vita perennis).

Aehnlich N. 10689,

Neminem debere morti meae
invidendo laborare et tu
in [Christo] resurges.

Fig. 1.

Derselbe tiefe Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gesinnung tritt uns in den Akklamationen entgegen: ossa tua (tibi) bene quiescant, oder sit tibi terra levis heißt es mehr als 100 Mal auf heidnischen Epitaphien Afrikas; auf den christlichen dagegen: in Deo vivas (N. 4473, 9708, 10475, 8, 10711); in Deo bibat = vivat (N. 8645), vivat Deo (N. 8769); ferner spes apud Christum (N. 8427 add.); spes in Deo (N. 253, 5265); spes in Deo et Christo (N. 2218); spes in me (N. 2215); utere in Christo (N. 10928).

Zu den historisch interessantesten Akklamationen gehört: in hoc signum semper vinces in Verbindung mit dem Kreuz (+) auf N. 1106 und 1767. Wir haben es hier mit der Erinnerung an die nächtliche Vision Constantins und seinen daran sich knüpfenden Sieg über Maxentius zu thun. Man wußte also auch in Afrika wohl, daß die Verheißung, die Christus dem Constantin gab, für jeden Menschen in der Bekämpfung der Feinde seines Seelenheiles Geltung habe.

Eine ähnliche Inschrift hat Bosio im 17. Jahrhundert aus Rom bekannt gemacht, aber de Rossi hatte,

offenbar weil sie zu interessant und einzig in ihrer Art war, starke Zweifel gegen ihre Aechtheit, bis ihm unsere beiden Titel seine Zweifel benahmen [1]).

Da wir in dem: in hoc signum semper vinces unserer zwei Inschriften gleichsam eine inschriftliche Bestätigung dessen haben, was Constantin bei Eusebius [2]) von sich selbst erzählt, so wäre es von Wichtigkeit, ihr Alter zu erfahren. Auf constantinischen Münzen lautet unser Text: in hoc victor eris. Mehr Verwandtschaft mit unsern Titeln zeigt die Aufschrift eines Labarum des Kaisers Honorius, die uns auf einem elfenbeinernen Diptychon aus dem Jahr 406 erhalten ist: in nomine Christi vincas semper. De Rossi ist darum geneigt, unsere beiden Inschriften ungefähr derselben Zeit zuzuweisen [3]).

Von der Bethätigung christlicher Nächstenliebe zeugen: N. 9593, bene sit civi, bene peregrino; N. 9271, pax intranti istam ianuam, pax et remeanti; N. 1550, gaude semper; in N. 684 erfahren wir von Umbrius Victorianus, qui suis omnes partitus opes posteritati ea magna pietati relinquit.

Hier möge noch eine Inschrift ihren Platz finden, die streng genommen nicht hierher gehört, das Fragment N. 9592 aus Scherschel:

| | | | |
| Dei consecutus est
die Non. Decembr. . . . .
ex die consecutionis in saeculo
fuit ad usque VII Idus Dezembr.
et decessit . . . .

1) Spicil. Solesm. de titulis Carthag. Tom. IV.
2) Euseb. vita Constantini I, 31.
3) Spicil. Solesm. Tom. IV. pag. 518.

Nach de Rossi ist consequi Terminus technikus (wie auch perficere) für den Empfang sowohl der Taufe als auch der Firmung, während es andere speciell auf die Firmung beziehen. Aber bei der engen Verbindung beider Sakramente im christlichen Alterthum wird de Rossi wohl Recht behalten. —

Wenn Münter [1]) von den Sitten der afrikanischen Christen sagt: »perfectionem illam quam antiquiores apostolico aevo primisque post Christum natum saeculis pie magis quam vere tribuerunt, apud Afros haud esse quaerendam, populique ingenium atque libidines Christianos quoque haud raro labe sua adspersisse« und hauptsächlich mit Zugrundelegung Tertullians ein schlimmes Sittengemälde von Afrika entwirft, so ist dieses Verfahren offenbar nicht gerecht. Zugegeben, daß aus der punischen Bevölkerung Afrikas, die wegen ihrer unsittlichen Culte ja längst berüchtigt war, und aus den reichen Städten am Meer, wo mit dem Reichthum auch Ueppigkeit und Wollust ihren Einzug gefeiert hatten, der Kirche manche unlautere Elemente zugeführt wurden, so müssen wir doch auf Grund der vorgeführten inschriftlichen Zeugnisse laut Protest gegen die Annahme erheben, als ob das Christenthum in Afrika nicht jene wunderbaren, umgestaltenden Wirkungen gehabt hätte, wie wir sie aus allen andern Ländern kennen. Der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Sitte und Gesinnung ist, wie wir aus den Inschriften gesehen haben, so groß, daß er jedem auch bei nur oberflächlicher Betrachtung in die Augen springen muß. Nirgends lesen wir auf heidnischen

1) Primordia ecclesiae Africanae pag. 68.

Epitaphien von der Liebe gegen Gott (resp. Götter) und der Ergebung in seinen heiligen Willen, nirgends von jenem Frieden und jener zuversichtlichen Hoffnung, wie wir es bei den Christen so häufig gefunden haben, und zwar in einer Lage des Lebens, wo diese Gefühle dem natürlichen Menschen am fernsten liegen, ich meine beim Tode lieber Angehöriger. Und wenn uns die Inschriften auch in manchen andern Beziehungen über Sitte und Gebräuche der alten Christen im Dunkeln lassen, so gestatten sie uns doch, einen Schluß a maiore ad minus zu ziehen; und ich zweifle keinen Augenblick, daß er richtig ist. —

IV. Citation der hl. Schrift.

Auf 14 Inschriften finden sich Stellen aus der hl. Schrift wörtlich citirt, und auf einigen andern glaube ich die Citation aus dem Gedächtniß, wie sie bei den ältern Kirchenschriftstellern üblich war, zu erkennen. Die größere Anzahl dieser Stellen gehört dem alten Testament an, und zwar scheint man mit besonderer Vorliebe Psalmverse zu solchen Grabschriften benutzt zu haben:

N. 8621 [1]), Exsurge, Domine Deus, exaltetur manus tua, aus Psalm 10, 12; in der Vulgata mit dem Zusatz: ne obliviscaris pauperum. N. 8622, Respice et exaudi me, Domine Deus meus, aus Psalm 12, 4; die Vulgata fährt fort: illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte. N. 8623, Exalta te, Domine, quia suscepisti me, und die Fortsetzung dazu in N. 8624:

1) N. 8621—8625 sämtlich aus Sitifis.

Et non iucundasti inimicos meos super me; etwas anders die Vulgata in Psalm 29, 2, woher unser Text genommen ist: exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me nec delectasti inimicos meos super me. N. 8625,

Salutem accipiam et nomen
Domini invocabo (Psalm 115, 13);

Die Vulgata: calicem salutaris accipiam etc.

N. 10656 aus der Nähe von Theveste:

Adferte Domino mundum sacrificium,
adferte Domino patriae gentium.

Wir haben es hierin mit einem Auszug aus folgender Stelle des 95. Psalm zu thun: Afferte Domino, patriae gentium, afferte Domino gloriam et honorem, afferte Domino gloriam nomini eius. Tollite hostias etc. In adferte sacrificium mundum haben wir jedenfalls eine bessere Uebersetzung des hebräischen Originals, als in dem tollite hostias der Vulgata, denn der Psalmist spricht dort nicht allgemein vom Opfer, sondern von einem Mehlopfer, womit er offenbar auf das reine, unblutige Opfer des neuen Bundes hindeutet [1]). N. 10863, Haec porta Domini, iusti intrabunt. Ebenso die Vulgata scilicet in eam (Psalm 117, 20). N. 10484, 7 auf einem bleiernen Wassereimer:

ἀντλήσατε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης.

Die Vulgata (Isaias 12, 3): haurietis aquas in gaudio. N. 6620:

Diligis Dominum Deum ex toto
corde tuo ex tota anima tua ex
tota fortitudine tua (Deuteronom. 6, 5).

Vergleiche dazu Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27.

---

1) cf. Thalhofer, Erklärung der Psalmen pag. 570.

Aus dem neuen Testament:

N. 2218:

Fide in Deum et ambula.
Si Deus pro nobis quis adversus nos

Die zweite Zeile ist aus dem Römerbrief 8, 31 genommen: si Deus pro nobis, quis contra nos? Die erste Zeile findet sich so, wie sie vorliegt, nirgends in der hl. Schrift; inhaltlich ist sie aber sicher aus ihr genommen; ich erinnere nur an 2. Corinth. 5, 7: per fidem enim ambulamus, non per speciem. Fidere in Deum scheint spezifisch afrikanischer Sprachgebrauch zu sein, statt credere oder confidere.

Vielleicht ist hier noch an seinem Platz N. 8627: ambulatis . . . . . in via Domini.

Der Lobgesang der Engel bei der Geburt Jesu [1]) begegnet uns nicht weniger als vier Mal; N. 462: Gloria in excelsis Deo et in terra pax; ebenso auf N. 706 und 10549. Etwas verschieden von diesen lautet N. 10642: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominis bonae voluntatis. Die 3 ersten Titel scheinen unvollständig zu sein, weil nach der Vulgata zu »et in terra pax« als nothwendige Bestimmung »hominibus bonae voluntatis« gehört. Vielleicht aber liegt ihnen jene andere griechische Lesart zu Grunde: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*, „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, den Menschen Gnade". Nach dieser Lesart kann allerdings der letzte Theil weggelassen werden, ohne daß das Uebrige unverständlich wird.

---

1) Luc. 2, 14.

An Stellen aus der hl. Schrift erinnern noch folgende Inschriften:

N. 7922, Justus sibi lex est (cf. Römerbrief 2, 14).

N. 9285, Orationibus sanctorum perducet Dominus (cf. Apokalyp. 5, 8 und 8, 3. 4).

N. 10713, Salutis principi .... Im Hebräerbrief 2, 10 wird Christus *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* genannt; und de Rossi erinnert daran, daß Vigilius von Tapsa [1]) (unter Hunerich) diesen Ausdruck nach der ihm vorliegenden Uebersetzung mit »princeps salutis« giebt, während die Vulgata auctor salutis übersetzt.

Aus der Bibel herübergenommen ist das meist in Schlußsprüchen gebrauchte Amen, so in N. 8630 und 5492 in folgender Form:

A ME N

Fig. 3. Fig. 3. Fig. 3.

Biblisch klingen noch folgende Titel: Domine iuva nos (N. 8825). Domine, protege nomen gloriosum (N. 4787). Domine salvos fac (N. 4488). Domine respice, Domine da mihi lunam bonam (N. 10905).

Bei der großen Rolle, die Afrika in der Frage über die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen — ob es deren eine oder mehrere gegeben habe und über die Heimath der sogenannten Itala — spielt [2]), dürften diese Bibelstellen unserer afrikanischen Inschriften nicht ganz ohne Beachtung bleiben. Freilich gehören viele davon schon dem 5. Jahrh. an (vergleiche die paläographischen Eigenthümlichkeiten von N. 8620—8624 bei Renier N.

1) contra Nestorium et Eutychen.

2) cf. Ziegler, die lateinische Bibelübers. von Hieronymus und die Itala des Augustinus.

3425, 3427, 3428, 3429), aber daß sie der Vulgata nicht entnommen sind, zeigt die oben gegebene Vergleichung und die Thatsache, daß die Vulgata nur ganz allmählig Geltung fand.

V. Archäologie der christlichen Symbole und Bilder.

Jene beiden wichtigsten Symbole des christlichen Alterthums, der Anker und der Fisch, kommen, wie schon oben bemerkt wurde, nur je einmal auf afrikanischen Inschriften vor; und in beiden Fällen bin ich sehr versucht, an ihrem theologisch-symbolischen Charakter zu zweifeln. N. 9693 mit dem Fisch fällt in das J. 357 (oder gar 457); in Rom nun begann dieses Symbol schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. selten zu werden und verschwand fast gänzlich mit dem Aufhören der Verfolgungen. Aber, könnte man mir sagen, bekanntlich treten die Eigenthümlichkeiten der römischen Inschriften in den Provinzen immer um 50—60 Jahre oder noch später auf. Das ist richtig. Allein die Anwendung des Fisches als eines christlichen Symbols hatte seinen hauptsächlichsten Grund in der Arcandisciplin; und mit der Lockerung dieser — was gewiß in Afrika um das Jahr 357 der Fall war — mußte auch das Symbol des Fisches allmählig in Wegfall kommen. Ich bin daher der Ansicht, daß die Fische auf N. 9693 einen ornamentalen und nicht einen symbolischen Zweck hatten. Da aber auch die ältesten Inschriften Afrikas nirgends einen Fisch aufweisen, so könnte man fast der Meinung werden, daß dieses Symbol in Afrika überhaupt nicht bekannt war, wenn nicht Augustinus de civitate Dei XVIII, 23 und Op-

tatus von Mileve hist. Donat. III, 2 dasselbe ausdrücklich erwähnten. —

Auch von einer Symbolik des Ankers in Afrika kann auf Grund seines einmaligen Vorkommens keine Rede sein. Und vielleicht haben wir es in N. 10641 nicht einmal mit einem Anker zu thun, sondern wie in N. 10626 mit einer luna crescens, wie sie hie und da auf afrikanischen Titeln vorkommt.

Für Monogramm und Kreuz verweise ich auf die oben zum Zwecke der Chronologie gegebene Zusammenstellung. Wenn de Rossi [1]) noch vermuthete, daß das Monogramm auf afrikanischen Inschriften selten, dagegen das Kreuz häufig vorkomme, so bestätigt unsere Sammlung diese Vermuthung für das Kreuz allerdings, denn ich zähle es 69 Mal; aber auch das Monogramm kommt in Afrika sehr häufig vor, ja noch häufiger als das Kreuz. Die obige Zusammenstellung weist es auf 84 Inschriften nach, und wie aus der Anmerkung des Herausgebers der uns vorliegenden Inschriftensammlung zu N. 10548 hervorgeht, ließen sich aus Carthago noch sehr viele Fragmente mit dem Monogramm anführen, die aber als zu unbedeutend nicht mitgetheilt sind.

Zur Erklärung der eigenthümlichen Erscheinung, daß in den beiden Inschriften mit: in hoc signum semper vinces, als signum nicht das Monogramm, das ja dem Constantin in seiner nächtlichen Vision erschien, sondern das Kreuz gebraucht ist, verweise ich auf den Aufsatz von de Rossi im Spicilegium Solesmense IV. Dort wird gezeigt, daß als das eigentliche signum Christi stets das Kreuz angesehen worden sei, wie ja auch Au-

1) Spicileg. Solesm. IV.

gustinus sagt: quid est signum Christi nisi crux Christi [1]). Aber in den Zeiten der Verfolgung war man bemüht, das Kreuz den Augen der Heiden zu verhüllen; und dies geschah im Monogramm. Deutlich ist das Kreuz schon aus der Form ⳨ zu erkennen, und um das Jahr 400 hat man in Afrika angefangen, dasselbe in seiner unverhüllten Gestalt zu gebrauchen.

Wie sich aus der oben gemachten Zusammenstellung ebenfalls ergiebt, ist das Monogramm sehr häufig von *A ω* umstellt; ich zähle Fig. 2 und Fig. 4 38 Mal, mit dem Kreuz vier Mal: N. 450, 455, 458, 671, 674; unter dem Querstrich von Fig. 7 auf N. 56; in N. 450, 458, 705 mit Umstellung des *ω* nach rechts und des *A* nach links. Ohne Monogramm oder Kreuz findet sich *A ω* allein selten; das älteste Denkmal dieser Art ist die Inschrift des Euelpius (N. 9585), wo *A ω* mit einem Kranz umzogen ist; allein und neben dem Text steht *A ω* noch in N. 8338 und 8339 beide aus dem Jahre 405 und N. 8649 (a. 415). Es muß noch bemerkt werden, daß stets nur die unciale Form *ω* gebraucht ist. —

Das Dreieck.

Erst de Rossi hat auf die Bedeutung des Dreiecks als eines Symbols der Dreifaltigkeit aufmerksam gemacht, nachdem Münter zwei Leichensteine aus Curubis bei Tunis veröffentlicht hatte mit Fig. 4, worin das *A* die Form eines Dreiecks haben sollte. Ich kann in der mir vorliegenden Sammlung die beiden Steine aus Curubis nicht finden und überhaupt die Dreieckform des *A* nur

1) Tractat. 118 in Joannem.

in N. 2017 constatiren; klar und deutlich läßt sich ein Dreieck erkennen auf N. 1100 ·△· ohne Monogramm. Ein Dreieck, das eine Taube einschließt, zeigt noch N. 1142, ich zweifle aber an dem christlichen Charakter dieses Titels. Vergleiche noch die geometrischen Figuren in N. 2017 und 9871.

Daraus aber, daß ich aus dem Corpus Inscriptionum Tom. VIII. das Symbol des Dreiecks nur in geringer Anzahl konstatiren konnte, will ich nicht entnehmen, daß die Behauptungen der Archäologen von dem zahlreichen Vorkommen desselben in Afrika [1]) unrichtig sind. Denn unsere Sammlung schenkt den christlichen Symbolen keine große Aufmerksamkeit und giebt nur selten eine bildliche Darstellung derselben. So kann ich z. B. in vielen Fällen nicht unterscheiden, ob die Taube, der Adler oder ein anderer Vogel angezeigt werden soll. — Sicher jedoch findet sich die Taube auf N. 1091, 2079, 8647, 9585, 9717. Bemerkenswerth ist N. 1096, wo zwei Tauben (?) einem mit Blumen gefüllten Gefässe zufliegen; ähnlich N. 1094.

Ein Baum ist beigesetzt: N. 1091, 1099, 10928; Die Palme: N. 1091, 1092, 1095, 1096, 1107, 1109, 1110, 1116, 1138, 1142 u. s. w. Wie verfehlt es war, in der Palme ein spezifisch christliches Symbol oder gar ein sicheres Kennzeichen des Martyriums des betreffenden Beigesetzten zu sehen, beweist die große Anzahl heidnischer Titel mit demselben Symbol; ich verweise nur auf N. 759, 760, 838, 1270, 1880, 1882, 1884, 5128, 7440, 8309, 8438, 9282, 9460, 9883 u. s. w.

---

1) De Rossi Spicil. Solesm. 498 u. 515 u. Realenkykl. pag. 379.

Eine Lyra mit zwei Schlangen in N. 10485, 4. Eine ganze Reihe von Symbolen sind auf einem tunesischen Wassereimer dargestellt (N. 10484, 7). In einem obersten Streifen sieht man rechts von der Inschrift: *ἀντλήσατε ὕδωρ μετ᾽ εὐφροσύνης* zwei aus einem Gefäß trinkende Pfauen, ein Symbol der Auferstehung; übrigens war dieses Sinnbild auch dem Heidenthum geläufig. Und diesem scheint auch noch ganz anzugehören das links von der Inschrift befindliche Bild: einer Nereide, auf einem Hippocampus sitzend, schwimmt ein Delphin zu. Darunter befindet sich eine zweite Reihe von Darstellungen: in der Mitte vier Thiere, rechts davon eine Siegesgöttin, daneben eine Orans. Links von den vier Thieren steht ein Gladiator, der von einer kleinen Säule einen Kranz nimmt und ihn sich aufsetzt; daneben der gute Hirte mit dem Lamm. Nach beiden Seiten hin schließt diese Reihe mit je einer Palme. Am untern Rande des Eimers erblickt man auf zwei Seiten je einen Berg, worauf ein Kreuz steht. Aus jedem Berg ergießt sich ein Wasserstrom, aus dem je ein Schaf und ein Hirsch ihren Durst stillen. Die Bedeutung der letzten Darstellung ist klar: die gläubige und heilsbegierige Seele stillt ihr Verlangen in dem Strom der Gnade, der uns in Christus durch seinen Kreuzestod auf dem Calvarienberg zugänglich geworden ist.

Eine besondere Beachtung verdient der Gladiator mit dem Kranz auf dem vorerwähnten Wassereimer, weil dieses Symbol einzig in seiner Art ist, und weil wir ein Analogon dazu in einer litterarischen Quelle Afrikas haben, nämlich in der Passio der Perpetua und Feli-

citas [1]). Perpetua hat eine Vision, in der sie sich in einen Gladiator verwandelt sieht und gegen einen Aegyptier von außerordentlicher Größe kämpfen muß. Sie besiegt ihren Gegner und empfängt aus der Hand des Preisrichters den Siegespreis. Noch eine andere Vision derselben Martyrin ist für das Verständniß unseres Gegenstandes von Wichtigkeit: vidi spatium horti immensum et in medio horti sedentem hominem canum in habitu pastoris grandem oves mulgentem [2]). Da auf unserem Eimer unmittelbar neben dem Gladiator der gute Hirte mit dem Lamm dargestellt ist, so klingt die Vermuthung von Marucchi [3]) nicht unwahrscheinlich, daß nämlich der Verfertiger dieses Eimers seinen Gegenstand aus den angezogenen Acten der Perpetua und Felicitas genommen habe [4]).

Verwandte Motive zeigen N. 7923: eine femina alata mit Kranz oder Palme wie zur Illustration der danebenstehenden Inschrift: a Deo datur victoria; N. 9271: ein Panther zwischen Palmen verfolgt einen Hirsch; und eine Urne, worauf zwei Tauben sitzen, rechts und links davon je ein Lamm; N. 8189: ein Hirte mit einem Schaf auf den Schultern, daneben zwei Gefäße mit Früchten und Trauben gefüllt (ob christlich?). Traubenmotive haben zahlreiche Inschriften aus Calama, worunter auch einige christlichen Charakters sind. —

1) Ruinart, Acta martyr. edit. Ratisb. pag. 141.

2) l. c. pag. 139.

3) Realencyklopädie ad verbum „Kampf".

4) vergl. dazu die Aufsätze über diesen Gegenstand von de Rossi (bull. crist. 1876) und von Le Blant (bull. des antiquaires de France 1867). —

Ein näheres Eingehen auf alle diese Darstellungen ist bei der mangelhaften Kenntniß, die das Corpus Inscriptionum uns von ihnen gewährt, nicht möglich. —

D. Kirchengeschichtlicher Gewinn aus unsern Inschriften.

I. Ausbreitung des Christenthums in Afrika.

„Es gibt im Gebiete der Geschichte sicher keine schönere Aufgabe, als den Anfängen sich zu nähern“ [1]). Unsere Inschriften führen uns nun freilich nicht zu den Anfängen der afrikanischen Kirchengeschichte, aber sie gestatten uns doch das, was Piper als eine verwandte Aufgabe entgegengesetzter Art bezeichnet, nämlich da, „wo auf Zeiten der Blüthe Verfall und Verwüstung gefolgt ist, unter Schutt und Trümmer die Spuren des Lebens aufzufinden“. Allerdings geben unsere Inschriften keine positiven historischen Angaben, aber schon die bloße Existenz eines christlichen Titels an irgend einem Orte ist ein Beweis dafür, daß daß Christenthum daselbst bestanden, ihre materielle Vertheilung und ihr Alter bezeichnen den Weg, den die Ausbreitung des Evangeliums genommen hat. Es würde zu weit führen, alle Städte und Dörfer hier anzugeben, in denen laut inschriftlicher Funde das Christenthum bestanden hat; es sei nur bemerkt, daß unsere Inschriften zum geringsten Theil den Städten am Meere angehören, wo, wie wir aus litterarischen Quellen wissen, das Christenthum seine größten Triumphe gefeiert hatte. Die meisten Fundorte verweisen in das Innere des Landes, zum Theil in abgelegene Gegenden, wo man das Christenthum kaum vermuthen sollte, an

1) Piper, Zeitschr. für d. Th. 1876 S. 54.

Orte, deren antike Namen vielfach unbekannt sind. Und wenn auch die Inschriften solcher Gegenden ein sehr hohes Alter aufweisen — ich erinnere nur an N. 2215, 2219, 10693, 10697, 10688, 2311, 2315, 2447, die alle im südwestlichsten Theil von Numidien gefunden wurden — und man dabei bedenkt, daß überall das Christenthum zuerst an den Küstenstrichen Wurzel gefaßt hat und von hier aus nur allmählig sich in das Innere verbreitet hat, so muß dem Christenthum in Afrika auch auf Grund inschriftlicher Zeugnisse ein hohes Alter zuerkannt werden.

II. Häresie und Schisma.

1) das donatistische Schisma.

Von der gewaltigen Revolution, welche das donatistische Schisma in Afrika hervorgerufen hatte, lassen sich nur leise Spuren auf unsern Inschriften entdecken. Ich zweifle zwar nicht daran, daß manche der aufgezählten Titel den Donatisten angehören mögen, mit Sicherheit aber läßt sich dies nur von folgenden behaupten:

N. 2046, Deo laudes; ebenso N. 2223; N. 2308 add., Deo laudes agamus. N. 10994:

Fig. 1.
Deo laudes dicamus.

Aus Augustinus enarr. in psalm. 132, 6 erfahren wir nämlich, daß sich die Donatisten dieser Formel bedienten im Gegensatz zu dem katholischen Deo gratias (N. 2292). Dort heißt es: utinam ergo milites Christi essent et non milites diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes, quam fremitus leonis. Hi etiam insultare nobis audent, quia fratres, cum vident homines, Deo gratias dicunt. Quid est, inquiunt, Deo gratias? Itane

surdus es, ut nescias, quid sit Deo gratias? Qui dicit Deo gratias, gratias agit Deo. Vide, si non debet frater Deo gratias agere, quando videt fratrem suum. Num enim non est locus gratulationis, quando se invicem vident, qui habitant in Christo? Et tamen vos Deo gratias nostrum ridetis: Deo laudes vestrum plorant homines.

2) Die Sekte des Trigarius.

Wir lesen zwar in keiner litterarischen Quelle Afrikas von einem Häresiarchen Trigarius; daß aber ein solcher existirt hat, beweist folgende vielleicht dem 5. Jahrh. angehörige Inschrift (N. 8650):

Fig. 3.
Hic iacent
Untancus et Innocens
partis Trigarii.

Pars ist nämlich in Afrika stehender Ausdruck für Sekte, so pars Donati.

3) Die Vandalen.

Die arianischen Vandalen verfolgten die Katholiken oft mit einer Grausamkeit, die an die römischen Christenverfolgungen erinnert. Viktor Vitensis [1]) berichtet die Geschichte dieser Verfolgungen in ausführlicher, wenn auch nicht immer objectiver [2]) Darstellung. Daß es auch in dieser Zeit nicht an Martyrern gefehlt hat, sagt Viktor ausdrücklich: sed etiam tunc martyres quamplurimi fuisse probantur. Ich glaube daher, daß manche der erwähnten Blutzeugen, deren Namen sich in keinem Mar-

---

1) historia persecutionis Vandal. neu edirt von Petschenig, Wien.

2) cf. den Artikel „Christenverfolgung" in der Realencykl.

tyrologium finden, der vandalischen Zeit angehören, und de Rossi hat dieselbe Vermuthung für den in N. 2220 add. genannten Consultus ausgesprochen [1]). Am raffinirtesten trieb das Geschäft der Verfolgung Hunerich. Um mit einem Schlag den gesammten katholischen Episcopat zu treffen, lud er denselben im Jahr 484 zu einer Synode nach Karthago, auf welcher der arianische Patriarch Cyrulas das große Wort führte; es ist dies jedenfalls derselbe, den N. 10901 nennt: Natale Domini Circulae pridie Kal. Octobr. Da aber die katholischen Bischöfe auf die Forderungen Hunerichs nicht eingingen, ließ er sämmtliche für abgesetzt erklären, gestattete denjenigen — es waren ihrer 302 — welche ihm eidlich versprachen, die Nachfolge seines Sohnes Hilderich anzuerkennen, als Coloni im Lande zu bleiben, die 46 übrigen, welche diesen Eid nicht leisteten, verbannte er nach Sardinien. Zu diesen letzteren gehörte auch jener in N. 9286 genannte und von mir als Donatus erkannte Bischof von Tanaramusa, der, multis exiliis probatus, nachdem Guntamund die verbannten Bischöfe zurückkehren ließ, im Jahr 495 starb. Des Guntamund oder Trasamund geschieht Erwähnung in N. 2013, des Hilderich in N. 10516. Eine interessante historische Notiz enthält N. 10706, wo es nach der Lesung des Herrn de Rossi heißt:

In nomine Domini et salvatoris
| | | tempore Domini Hilderici | | |
longamque persecutionem paccavit . . .

Diese Angabe paßt vollständig auf Hilderich (523 bis 30), denn von ihm wissen wir, daß er alsbald nach

---

1) Bull. crist. 1878, pag. 8.

seiner Thronbesteigung den Katholiken seines Landes vollständige Cultusfreiheit gab. Aber seine Nachgiebigkeit gegen die Katholiken führte seinen Fall herbei; Dominus Geilimer, wie er in N. 10862 genannt wird, stürzte ihn im Jahr 530. Auch dieser sollte seines Raubes nicht lange froh sein. Schon im Jahr 533 rückte Belisar in Afrika ein und machte es binnen Jahresfrist zu einer Provinz des oströmischen Reiches; damit war auch den Katholiken ihre vollständige Freiheit zurückgegeben.

Hier mögen noch zwei Inschriften ihren Platz finden, die dem Anfang der byzantinischen Herrschaft angehören, denn für diese Zeit spricht untrüglich das frohe Wiederaufathmen und eine gewisse freudige Zuversicht, die sich in ihnen nicht verkennen läßt.

N. 10707:

Cede prius nomen novitati cede vetustas,
Regia letanter vota dicare libet.
Haec Petri Paulique sedes, Christo iubente resurgit.

N. 10708:

Unum quaeso, unum pares, duo sumite munus.
Unus honor celebret, quos habet una fides.
Presbiteri tamen hic opus est et cura Probanti.

Beide Inschriften gehören zusammen und befanden sich auf einem Architrav der zu Ehren des hl. Petrus und Paulus wiederaufgebauten (resurgit) Kirche zu Ain Ghorab, nachdem sie wahrscheinlich von den Vandalen zerstört worden war. Die Wiederherstellung geschah unter Leitung des Priesters Probantius. Derselbe Geist wiederauflebender Hoffnung, wie er für den Anfang der byzantinischen Herrschaft in Afrika charakteristisch ist, spricht aus N. 2220 add., ebenfalls auf den Bau einer Kirche gehend, worin es unter anderem heißt:

Cur homo miraris, Deo iuvante meliora videbis.

Mit N. 10707 und 10708 hat es aber eine eigenthümliche Bewandtniß; es sind dies nämlich keine afrikanischen Originale, insofern als ihr Text aus der Fremde entlehnt ist. De Rossi fand nämlich, als er sich um die Erklärung unserer Inschriften bemühte, denselben Text unter den Epigrammen des codex Palatinus ohne Quellenangabe und in einem codex aus Verdun mit der Bemerkung, daß die Verse an der unter Sextus III (432—40) erbauten Basilika Pietro in vincoli angebracht waren. Wie kommt aber das Epigramm nach Afrika? Es ist dies leicht zu erklären: während der vandalischen Verfolgungen flüchteten viele Bischöfe und Priester nach Rom. Einer von diesen, vielleicht Probantius selbst, hat das Monogramm dort abgeschrieben und, als die Verhältnisse in Afrika eine Rückkehr und Wiederaufbau der Kirchen ermöglichten, dasselbe als Aufschrift, mutatis mutandis, an der Kirche des hl. Petrus und Paulus zu Ain Ghorab benützt. —

III. Die byzantinische Zeit.

Von der Thätigkeit der Byzantiner in Afrika, freilich meist in politischer Beziehung, geben Nachricht, und zwar unter Justinian I (527—65) N. 2095 add. und 4799, erstere mit +, letztere mit Fig. 4; zwei unter seiner Regierung vollendete Bauten nennen rühmend N. 5352 und 5353. Auf Wiederherstellung von Mauern und Gebäuden unter der Regierung Justins II (565—78) und seines Nachfolgers Tiberius Constantinus (578—82) beziehen sich N. 2245, 4354, 10498. Von allen Titeln aus dieser Periode bedarf einer besonderen Erwähnung nur N. 4326 aus Casa:

D. N. Fl. Claudio Juliano
pio | | | pollenti virtutum
invicto principi, restitutori liber-
tatis et romanae religionis adsertori.

und die jüngste aller unserer Inschriften N. 2389 über dem Portal einer Kirche zu Thamugadi:

+ In temporibus Constantini imperatoris,
Gregorio Patricio, Joannes dux de Tigisi offeret
Domum Dei. + Armenus.

Unter dem Imperator Constantinus kann nur entweder Heraclius (610—41) oder Constans (641—68), die beide auch den Namen Constantinus führten, gemeint sein; jedenfalls fällt N. 2389 vor das J. 647. Von diesem Zeitpunkt an erstirbt christliches Leben und christliche Kultur in Afrika, das einen Cyprian, einen Augustinus hervorgebracht hat, unter dem giftigen Hauche des Muhamedanismus. Die steinernen Zeugen der christlichen Geschichte verstummen, aber ihr Schweigen spricht laut genug die Sprache der Trauer über den Ruin des Christenthums in einem Lande, das einst zu so großen Hoffnungen im Reiche Gottes auf Erden berechtigte.

3.

Weitere Beiträge zur Geschichte des römischen Breviers und Missale.

Von Pfarrer Dr. Joseph Schmid.

Die Zeit von Pius V bis auf Clemens VIII. — Annahme und Durchführung der Reform. — Partikularbreviere. — Diöcesanpropria. — Zeitgenössische Kritik der Reform. — Aenderungen unter Gregor XIII und Sixtus V.

Nachdem Pius V das revidirte Brevier publicirt hatte, wurde es zunächst von allen römischen Kirchen angenommen, obwohl mehrere derselben, z. B. der Lateran, ein eigenes über 200 Jahre altes Brevier hatten [1]). Die weitere Einführung und Verbreitung gieng von den Provincial- und Diöcesansynoden aus, welche in den folgenden Jahren sich versammelten. Der hl. Karl Borromeo war der erste, der auf dem zweiten Mailänder Provincialconcil vom Jahre 1569 die Annahme der Reform für die Kirchen seiner Provinz, soweit nicht über 200 Jahre alte eigene Breviere im Gebrauche waren, anordnete. Die Säumigen sollte dieselbe Strafe treffen, welche auf

---

1) Nur Sanct Peter behielt sein eigenes Psalterium.

die Nichtpersolvirung des Officiums gesetzt war [1]). Im gleichen Jahre schärfte der Erzbischof von Salzburg die Pflicht des täglichen Breviergebets ein und verordnete, daß sein Clerus sich an die preces halte, quae ab ecclesia antiquitus sunt institutae et nuper a Sanctissimo D^{no} N^{ro} Pio V renovatae. Auch ein Concil von Urbino empfahl das Festhalten des Ritus der römischen Kirche. Wir lassen die weiteren Synoden des 16. Jahrhunderts folgen, welche dieselben oder ähnliche Beschlüsse faßten. Im Jahre 1570 ordnete eine Synode von Mecheln die Annahme des neuen Breviers und eine Revision der Diöcesanpropria an. 1571 führten die Synoden von Pavia, Blois le Duc und Benevent das neue Brevier ein, die letztere mit der Weisung, daß die Bischöfe bei den Visitationen von der Befolgung der Vorschrift sich überzeugen sollten. 1572 gebietet die Synode von Tarragona den Bischöfen, daß sie in ihren Diöcesen innerhalb eines Jahres für den Ankauf neuer Breviere oder die Abänderung der alten Sorge tragen sollten. 1573 sehen wir eine Synode in Florenz, 1574 eine solche zu Tournay, 1576 die zu Neapel, 1577 die Concilien von Ypern und Gnesen dieselben Beschlüsse fassen. 1581 verbietet das Provincialconcil von Rouen nochmals ausdrücklich das Quignonianische Brevier, hält aber die Diöcesanbreviere, welche die Bulle Pius V duldete, unter der Voraussetzung, daß sie revidiert werden, aufrecht [2]). 1583 unterdrückte

1) für diese und die folgenden Synoden vgl. Roscovany, Coelibatus et breviarium. tom. V. Pestini 1861 p. 236 seq. vgl. p. 165 seq.

2) neben Roscovany l. c. p. 244 Gueranger, Geschichte der Liturgie I S. 463, wo weitere Nachrichten namentlich über die französischen Kirchen sich finden.

die Synode von Bordeaux alle alten Breviere, die von Rheims ordnete Visitationen an, um die alten Breviere zu prüfen, und im Fall sie nicht entsprachen, die neuen einzuführen, die von Saint Omer empfiehlt auch den Kirchen, welche durch die Bulle ausgenommen waren, das neue Brevier, die von Tours duldete die über 200 Jahre alten Diöcesanbreviere, ordnete aber eine Revision derselben an, die von Culm verbot allen Klerikern mit Ausnahme der Regularen den Gebrauch alter Breviere. Im gleichen Jahre nahm auch die königliche Kapelle zu Paris das neue Brevier und Missale an und dieser Vorgang war maßgebend für alle königlichen Schlösser in Frankreich. 1585 entschied sich das Concil von Aix mit Rücksicht auf die Kosten eines Neudrucks der Diöcesanbreviere einfach für das römische. Die Synode von Cambray im gleichen Jahre bestimmte, daß in jeder Diöcese volle Einheit herrsche und alle Kleriker entweder an's Diöcesanbrevier oder an's römische gehalten seien. 1589 befaßte sich die Synode von Piacenza mit unserer Frage, 1590 die Synode von Toulouse (ohne Einschränkung für das neue Brevier) und die von Valentia. 1591 ward in Olmütz das alte Brevier, weil ein Neudruck nothwendig gewesen wäre, abrogirt und das römische angenommen. 1592 folgten Breslau, 1593 Trient, 1595 Amelia, 1597 Santa Severina und Amalfi mit ähnlichen Beschlüssen. In Frankreich adoptirten außerdem Auch, Avignon, Embrun, Langres, Vienne das neue Brevier. Für Spanien und Sizilien war der Wille Philipp's II maßgebend. Fast alle Kirchen und ebenso die portugiesischen mit Ausnahme der Diöcese Braga sehen wir Brevier und Missale Pius V annehmen.

Auch die Orden und religiösen Genossenschaften fügten sich theilweise der Reform. Selbstverständlich war dies bei denjenigen, welche erst im Laufe des 16. Jahrhunderts entstanden waren, so bei den Jesuiten und Theatinern. Die Franziscaner und die von ihnen abzweigenden Orden fanden in dem verbesserten Brevier nur eine Revision des von ihnen längst gebrauchten. Sie behielten daher nur ihre Ordenspropria bei. Die Capuziner beschlossen sogar auf dem Generalcapitel des Jahres 1574, auch auf diese letztern zu verzichten, weil ihre Regel ihnen möglichste Conformität mit dem römischen Officium vorschrieb [1]). Aber auch die Regularcanoniker mit Ausnahme der Prämonstratenser trugen kein Bedenken, überall die verbesserte Liturgie sich anzueignen. Den Serviten schrieb ihr General die Einführung derselben vor [2]).

Anderseits machten manche Kirchen von ihrem Rechte Gebrauch, ihr Partikularbrevier beizubehalten. Fast alle nahmen aber eine Revision vor und modificirten es in manchen Punkten nach dem römischen (ad Romani formam). In Deutschland behielten z. B. Köln (1576 erschien eine neue Ausgabe de consensu Gregorii XIII) Mainz, Trier, Konstanz, Würzburg, Worms, Speier,

1) Cod. Vatic. 6192 fol. 156. Der Generalcommissär des Ordens an Sirleto 23. November 1574. Wir erfahren aus der Zuschrift, daß diese Propria im gleichen Jahre in Neapel gedruckt wurden.

2) Cod. Vatic. 6171 fol. 170. Die Serviten in Florenz baten, einige Eigenthümlichkeiten beibehalten zu dürfen, so das Salve Regina nach jeder Messe, das Ave Maria in der Messe vor dem Confiteor etc.

Münster, Prag zunächst die eigenen Breviere bei [1]). In Belgien verordnete die Synode von Namur eine Revision der Diöcesanbreviere. In Frankreich blieben die Provinzen Lyon und Besançon sowie die Bisthümer Sens, Meaux, Chartres und Bourges, die letztern nach eingehender Correctur bei ihren alten liturgischen Büchern [2]). In Paris beabsichtigte der Erzbischof Peter de Gondy die römischen Beviere und Missalien einzuführen. Aber hatte das Parlament schon alsbald nach dem Erscheinen derselben gegen das ausdrückliche Verbot des Papstes aus eigener Auctorität für ganz Frankreich die Anordnung getroffen, daß im Canon beim neuen Missale die Worte pro rege nostro beigefügt werden müßten, so erklärte sich jetzt das Capitel von Notre-Dame für eine bloße Revision der alten Bücher und die Sorbonne gab in einer leidenschaftlichen Denkschrift ihre Zustimmung [3]). Aehnlich verhält es sich mit der Erzdiöcese Braga in Portugal. Auch der dortige Erzbischof Bartolomäus de Maryribus, erklärte sich für das römische Brevier und Missale. Aber sein Capitel leistete Widerstand und fürchtete die Kosten beim Erwerb der neuen Bücher. Da nun einzelne Suffraganbischöfe Aenderungen vorgenommen hatten und infolge davon ein Streit über den wahren Text des Breviers entstanden war, erbat sich der Erzbischof die Erlaubniß, für einen Neudruck einiges

1) Der Bischof von Würzburg mahnte 1584 nachdrücklich zum Breviergebet juxta nostrae dioecesis breviarium. Gueranger a. a. O. S. 482 Roscovany l. c. p. 197, 300. Heute haben nur Köln, Trier und Münster noch ihr eigenes Brevier, das aber nach und nach in Abgang kommt.

2) Roscovany l. c. p. 236, 239. Gueranger a. a. O. S. 472.

3) Gueranger a. a. O. S. 474. Roscovany p. 250 seq.

ausschließen, anderes nach dem revidirten römischen Breviere einschalten zu dürfen, damit so wenigstens theilweise dies letztere zur Verwerthung komme und das Provincialbrevier übersichtlicher werde [1]). Aus Italien liegen mir über vier Kirchen Nachrichten vor. Das Capitel von Bari erbat sich und erhielt die Erlaubniß, sich auch fernerhin an die Pariser liturgischen Bücher, welche König Karl II (Anjou) dorthin gebracht, zu halten [2]). Aquileja hatte seinen eigenen Ritus, den sogenannten ritus patriarchinus. Da es an Büchern mangelte und für die nächste Zeit die Druckkosten für einen Neudruck nicht zu erschwingen waren, erhielt der Patriarch durch päpstliches Breve vom 10. September 1589 die Erlaubniß, daß die Cleriker bis zum Neudruck außerhalb des Chors sich des römischen Breviers bedienen konnten, in choro aber den alten Ritus beobachten mußten. Da aber der Druck auch später nicht zu Stande kam, nahm schließlich eine Synode des Jahres 1596 das römische Brevier an [3]). Ein mit dem Brevier von Aquileja fast durchaus übereinstimmendes Brevier hatte das Bisthum Como. Dasselbe wurde durch den dortigen Canonicus Nicolao Lucinio revidirt und in Rom unter der Aufschrift vorgelegt: Breviarium Patriarchinum nuncupatum secundum usum ecclesiae Comensis correctum. Sirleto hatte es zu prüfen und bestätigte es im Namen Gregors XIII am 21. October 1583 [4]).

1) Cod. Vatic. 6416 fol. 288 u. Cod. Reg. 2020 fol. 357. Zwei undatirte Actenstücke.

2) Cod. Vatic. 6411 fol. 83 u. fol. 277.

3) Gueranger a. a. O. S. 451. Roscovany p. 260.

4) Gueranger a. a. O. S. 452. Lucinio reiste selbst nach Rom, um die Genehmigung zu betreiben. Am 7. Febr. 1584 dankt

Ehrwürdig durch sein Alterthum und zugleich geweiht durch das Andenken an einen großen Heiligen, obwohl schon vor ihm im Gebrauch, waren aber vor allem in Italien die liturgischen Bücher des Erzbisthums Mailand, die sogenannte ambrosianische Liturgie. Sie gab der römischen Commission zunächst Veranlassung, an eine Ausnahme von der allgemeinen Unterdrückung der alten Breviere zu denken [1]). Mit vollster Zustimmung Roms und unterstützt von Sirleto veranstaltete der hl. Karl Borromeo aber ebenfalls, nachdem die Diöcesansynode 1568 sich für die Beibehaltung entschieden hatte, eine Revision aller liturgischen Bücher. Dieselbe begann mit dem Psalterium. Vom Jahre 1568 stammen die ersten Nachrichten über diese Arbeiten. Galesini, einer der gelehrten Familiaren des Heiligen, berichtet am 7. Juni dieses Jahres über eine Conferenz, die er mit einem Canoniker (Castello), einem Curaten und einem nicht näher bezeichneten Messer Primo über die Revision hatte. Ueber den Charakter des ambrosianischen Psalteriums führt er hier aus, es liege die altitalienische Uebersetzung zu Grunde, welche vor Gregor I auch in Rom im Ge-

er Sirleto für seine Bemühungen und theilt mit, er werde in kurzem die Vitae der Bischöfe von Como schreiben und dann mit den von Mombritio verfaßten Leben der Heiligen von Como nach Rom senden. Cod. Vatic. 6195 fol. 366. Später wird für ihn zur Belohnung unentgeltlich das Protonotariat erbeten. Cod. Vatic. 6411 fol. 157. Clemens VIII unterdrückte das Brevier von Como, weil alle andern Kirchen ringsum das römische adoptirt hatten.

1) Zu einem Entwurf der Bulle Cod. Vat. 6171 fol. 63, welche die diesbezügliche Stelle noch nicht hat, ist bemerkt, bezüglich des ambrosianischen- und der Ordensbreviere sei eine Ausnahme zu machen.

brauch gewesen sei. Für die Revision stellt er daher den Grundsatz auf, neben den alten Codices seien nur diese altitalienische Version und der Commentar des hl. Ambrosius zu den Psalmen nicht aber auch andere Uebersetzungen beizuziehen, da bei einer Collation mit letztern sich unzählige Abweichungen ergeben würden. Im Zweifelfall will er auf den griechischen und hebräischen Text recurriren [1]). Er macht schließlich den Vorschlag, Borromeo möge durch die Diöcesansynode eine Commission ernennen lassen, um die Revision durchzuführen. Bis ins Jahr 1571 ziehen sich die Arbeiten dieser Commission fürs Psalterium hin. Sirleto stimmte, wiederholt um Rath gefragt, vollständig mit Borromeo überein, daß man überall den altüberlieferten Text beibehalten und nur ändern, beifügen oder streichen sollte, wo die Autorität der alten Codices dies verlangte. Selbst ein Hymnus auf den hl. Ambrosius, den der hl. Karl, weil er kaum 200 Jahre alt war und eine Anzahl Barbarismen enthielt, unterdrücken und durch einen von Amaltheo (sein Gedicht erhielt unter mehreren andern den Vorzug) abgefaßten ersetzen wollte, wünschte der Papst, der darüber befragt wurde, erhalten [2]). Nachdem das Psal-

1) Cod. Vatic. 6171 fol. 72. — Eine genaue Beschreibung des ambrosianischen Breviers und Missale findet sich in dem Aufsatz von Kienle: „Ueber ambrosianische Liturgie und ambrosianischen Gesang" in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden. Jahrg. 1884. H. II. S. 351 ff. und H. III. S. 56. Eine Vergleichung des ambrosianischen Ritus mit dem römischen mit einer gedrängten Geschichte desselben und ganz genauer Beschreibung der Messe bei Sala. Biografia di San Carlo Borromeo Milano 1858 p. 137 seq.

2) In Betracht kommen folgende Documente: Cod. Reg. 2023 fol. 179. Galesini an Sirleto 6. Juli 1570. Einige Anfragen

terium publicirt war, schärfte ein Erlaß des Generalvicars Jacobello den Gebrauch desselben ein [1]). Die Commission aber setzte ihre Thätigkeit ununterbrochen fort. 1574 erfolgte in Antwerpen unter Aufsicht des Arias Montanus der Druck des Homiliarium Ambrosianum [2]).

Im Jahre 1578 aber drohte dem ambrosianischen Ritus eine ernstliche Gefahr. Gregor XIII hatte durch Breve vom 23. Januar 1575 dem hl. Karl sogar die Vollmacht ertheilt, denselben an den Orten des Mailänder Diöcesansprengels einzuführen, wo er nicht bestand, damit innerhalb desselben eine Einheit erzielt werde. Schon hatte ihn Besozzo am Lago Maggiore und Varenna am Comer See angenommen. Da setzten die Städte Monza und Trevi der Einführung unerwarteten Widerstand entgegen. Dieselben sandten eine mit zahlreichen Unter-

über abweichende Lesarten — Cod. Vatic. 6184. fol. 37. id. eid. 29. Juni 1570. Freude, daß Sirleto ganz für das Festhalten des Ueberlieferten ist. Wenn er warnt, Aenderungen gegen den Text der Vulgata zu machen, so ist zu bemerken, daß die Itala zu Grund liegt. Wo sie mit der Vulgata stimmt, wird natürlich nichts geändert. — Cod. Vatic. 6191 fol. 26. id. eid. 8. März 1571 Dank für die Weisungen. Er sendet den alten und neuen Hymnus auf den hl. Ambrosius und erbittet die Zustimmung des Papstes zur Aenderung desselben. — Bedenken bezüglich des Calendariums (statt Circumcisio hat das ambros. Brevier z. B. Octav von Weihnachten, ferner keine Octav von Stephanus und Johannes). — Cod. Vatic. 6181 fol. 283 u. Cod. Vatic. 6379 fol. 24. Der hl. Carl an Sirleto April 1571. Er ersehnt die Antwort des Papstes bezüglich des Hymnus, da der Druck beginnen kann. Cod. Vatic. 6379 fol. 27. id. eid. 8. Aug. 1571. Dank für die Entscheidung des Papstes.

1) Sala, Documenti circa la vita e le gesta di San Carlo Borromeo. Milano 1857. II p. 150.

2) l. c. p. 146 u. 148. Galesini an Borromeo 16. Juli u. 27. Aug. 1574.

schriften bedeckte Bittschrift nach Rom des Ansuchens, der Papst möge sie bei ihren hergebrachten römischen Gebräuchen belassen und beschützen. Infolge davon entstand in Rom eine feindselige Stimmung gegen Borromeo. Nicht nur der Papst, fast alle Cardinäle mißbilligten jetzt sein Bestreben [1]). Selbst der Bevollmächtigte des Heiligen in Rom Speciano wurde seiner Sache entfremdet und befürwortete in einem Schreiben an den Cardinal die Einführung der römischen Liturgie in Mailand selbst. Der Heilige trat aber in einem Antwortschreiben an Speciano mit aller Entschiedenheit für die Eigenthümlichkeiten der ihm anvertrauten Kirche ein und wußte es auch zu verhindern, daß ein schon ausgefertigtes Breve, das den Gouverneur von Mailand bevollmächtigte, in jeder Kirche der Stadt für sich die Messe nach römischem Ritus lesen zu lassen, zur Ausführung kam. Nachdem dieser Sturm abgeschlagen war, wurde mit der Edition der liturgischen Bücher fortgefahren. 1579 wurden die Istruzioni ceremoniali et ritualiai Sacerdoti per celebrare la santa messa secondo il rito Ambrosiano und der Liber litaniarum majorum die S. Marci et triduanarum solemnium ritu ambrosiano gedruckt. 1582 erschien endlich die erste revidirte Ausgabe des Breviarium Ambrosianum. Nach langen weitern Commissionssitzungen ward nach dem Tode Borromeo's 1588 eine zweite Ausgabe des Breviers, 1589 das Sacramentale (Rituale), 1594 das Missale Ambrosianum herausgegeben [2]). Die ambro=

1) Dreves, zum dritten Centenarium des hl. Karl Borromeo in den Stimmen aus Maria Laach 1884 II S. 459.

2) Sala, Biografia p. 152. 154. 168 Documenti p. 144 seq. Auch später wurde Sirleto befragt. Cod. Vatic. 6379 fol. 45 Borromeo an Sirleto 12. Juli 1576.

sianische Liturgie war so aufs neue fest begründet und blieb von da an unangefochten.

Aber nicht bloß über 200 Jahre alte Partikularbreviere erhielten sich. Es entstand sogar fast gleichzeitig mit der Revision des römischen Breviers in Italien ein neues. Der Herzog Guglielmo Gonzaga von Mantua (1550—1587) hatte im Jahre 1565 in Mantua bei dem Palazzo di Corte die Kirche der hl. Barbara erbaut. Von Papst Pius IV hatte er sich reiche Indulgenzen für dieselbe ausgewirkt. Später arbeitete er auch ein eigenes Brevier und Missale zum Gebrauch in dieser Kirche aus. Nachdem er es abgeschlossen, erbat er sich 1568 die Genehmigung Roms. Der Papst sandte zunächst den Bischof von Nepi-Sutri, Camillo Campeggi, nach Mantua, um das Brevier zu prüfen und darüber nach Rom zu referiren. Sirleto ward beauftragt, das Referat entgegenzunehmen. In einem Schreiben vom 16. Juli 1568 berichtet nun der Bischof über einige Eigenthümlichkeiten dieses neuen sogenannten Breviarium et Missale Sanctae Barbarae. Darnach ward darin jede Wiederholung auch bei Introitus, Graduale, Epistel, Evangelium, Präfationen und Hymnen vermieden. Die letztern sollten — eine characteristische Spielerei — bei jeder Hore so viele Verse haben, als die Hore Psalmen zählte 2c. Später ward in Rom eine Commission zur Prüfung des neuen Breviers eingesetzt und die einzelnen Bestandtheile desselben nach einander dorthin geschickt. Der Herzog nahm aber beständig Aenderungen vor. Im folgenden Jahre berief er zwei Gelehrte, Gianpaolo de Medici aus Bologna und Pietro Galesini aus Mailand zur Revision nach Mantua, wobei er selbst nicht ohne

Kenntniß der alten liturgischen Werke Rechenschaft gab [1]). Aber die Genehmigung von Seite Roms ließ lange auf sich warten. 1575 ist aufs neue ein Gelehrter, Alessandro Franceschi aus Bologna nach Mantua berufen. Und noch in den Jahren 1579 und 1580 correspondirte der Herzog mit dem Cardinal Antonio Caraffa über sein Brevier [2]). Wie mir aus

1) Aufschlüsse geben folgende Documente: Cod. Vatic. 6171 finden sich fol. 206. Rubricae generales ad rationem et usum Breviarii S. Barbarae fol. 38 u. 49 Denkschriften sopra il Messale et Breviario di S^ta^ Barbara. fol. 68. Bedenken gegen dasselbe. fol. 192 Observationes, in quibus Missale, quod dicitur S. Barbarae, a Romano recedit. fol. 198. Proëmio del Breviario di S. Barbara. Außerdem kommen in Betracht Cod. Vatic. 6182 fol. 112. 136. 138. 139. 182. Der Bischof von Nepi-Sutri an Sirleto, Mantua 16. Juli 6. 13. 27. August 1568, Genua 2. April 1569 — Cod. Vatic. 6416 fol. 77 u. 78 Giov. Paolo de Medici an den Bischof von Nepi-Sutri Februar 1569 — Cod. Vatic. 6792 fol. 162. Pietro Galesini an Sirleto, Mantua 26. Februar 1569. Er findet in dem Brevier viel Gutes, aber den Legenden liegen moderne Autoren zu Grunde, die Wahl mancher Homilien ist unglücklich. Er will ein Martyrologium dazu verfassen. Cod. Vatic. 6182. id. eid. 2. März 1569 er kehrt von Mantua zurück, will in Monza ein Missale einsehen, das Gregor I der Königin Theodolinde geschickt haben soll und darüber referiren. Cod. Vatic. 6185 fol. 23 id. eid. Mailand 15. März 1569. Cod. Vatic. 6183 fol. 71. 87. 89. Der Herzog von Mantua an Sirleto 23. Juli, 27. August, 7. October 1568.

2) Cod. Vatic. 6192 fol. 255. Alessandro Franceschi an Sirleto, Bologna 26. März 1575. — Cod. Vatic. 6432. fol. 76. Der Cardinal von Piacenza empfiehlt Sirleto 8. Juli 1574 die Angelegenheit — Cod. Vatic. 3456 enthält eine Anzahl von Briefen des Herzogs an den Cardinal Antonio Caraffa 1579 und 1580 mit Noten von Curtio de' Franchi. — Ueber den Charakter des theologisirenden Herzogs geben Aufschluß drei Briefe des zum Abt der Kirche ernannten Bischofs Marchesini an Sirleto vom 10. März, 8. April und 28. Mai 1570. Cod. Vatic. 6190 fol. 316. 339. und 402. Der Bischof führt bittere Klage über eine seine

Mantua mitgetheilt wird, wurde das Brevier schließlich durch eine Bulle Gregors XIII vom 10. November 1583 genehmigt und von Francesco Osanna im Jahre 1585 gedruckt. Es ist heute noch bei den Canonikern der Kirche in Gebrauch.

Behielten die genannten Kirchen ihre Partikularbreviere bei und nahmen sie höchstens bei einer Neuauflage derselben einige Modificationen im Anschluß an die römische Reform vor, so wollten andere wenigstens einige ihrer Eigenthümlichkeiten und namentlich zahlreiche Diöcesen die ihnen besonders eigenen Heiligenofficien beibehalten. Großentheils suchten sie in Rom die Erlaubniß dazu nach und erlangten dieselbe ohne Schwierigkeit, wenn die eingesandten Officien die Weihe des Alterthums hatten und in der ganzen äußern Einrichtung nicht von den römischen abwiechen. Eine Uebersicht dieser Gesuche, soweit sie sich in den Sirletiana der vaticanischen Bibliothek finden, mag, nach Ländern abgetheilt, hier mitgetheilt werden. Läßt sich auch für die Geschichte des Breviers im ganzen daraus wenig gewinnen, so dürfte sie doch Interesse für die Geschichte der einzelnen Diöcesen haben. Den Anfang machen wir mit Spanien, weil für dieses ganze Land einige Ausnahmen und Aenderungen durch Philipp II erbeten wurden.

Würde und Ehre aufs schwerste verletzende Behandlung von Seite des Herzogs. Derselbe verbot ihm bei seiner Ankunft, den Bischof von Mantua zu besuchen. Er verlangte, daß das Officium Tag für Tag von seinem Zimmer geholt werde. Sogar an der Messe nahm er Aenderungen vor. Am Karsamstag z. B. strich er die Vesper und setzte eine andere längere ein, änderte beliebig Evangelien und Versikel, schrieb abweichende Ceremonien vor und brachte dabei allerlei Riten untereinander. Die officiellen liturgischen Bücher entzog er dem Bischof. Derselbe bat daher kurz nach seiner Ankunft um Versetzung.

Unmittelbar nach der Publication des Missale wandte sich dieser König nach Rom mit der Bitte, daß aus dem frühern Missale von Toledo in ganz Spanien einige Beifügungen zu den Meßgebeten beibehalten werden dürften. Namentlich sollte im Canon nach der Fürbitte für Papst und Bischof auch der Name des Königs genannt und in der Oration der Vesper sowie bei den Collecten, beziehungsweise je bei der letzten derselben, wenn mehrere zu beten waren, beigefügt werden dürfen: et famulos tuos, Papam nostrum N., Antistitem nostrum N., Regem nostrum N. Reginam et Principem cum prole regia, populo sibi commisso et exercitu suo ab omni adversitate custodi; pacem et salutem nostris concede temporibus et ab Ecclesia tua cunctam repelle nequitiam et gentes paganorum et haereticorum dexterae tuae potentia conterantur; et captivos christianos qui in Saracenorum potestate detinentur, tua misericordia liberare et fructus terrae dare et conservare digneris .... Auch bei den Fürbittgebeten am Karfreitag und bei der Lichterweihe am Karsamstag sollte der König erwähnt werden. Durch ein Motu proprio gewährte der Papst diese Vergünstigungen für ganz Spanien [1]). Philipp nahm dann

1) Cod. Ottobon. 2366 fol. 82. Der Bischof von Zamora schrieb diese Einschaltung vor, bevor der Papst befragt war, und ließ drei Canoniker, die sich nicht fügen wollten, gefangen setzen. Sein Capitel beschwerte sich darüber. — Cod. Vatic. 6417 fol. 311 sucht die Kirche von Valentia wenigstens für die Simplicia, wenn nicht für die Duplicia die Beifügung et famulos tuos etc. nach. — Der Wortlaut des Motuproprio ist mir nicht bekannt. Gueranger a. a. O. S. 456 gibt an, die Beifügung sei auch für die höchsten Feste erlaubt worden, ohne eine Quelle zu nennen. Aus Cod. Vatic. 6191 fol. 15 scheint aber hervorzugehen, daß

auch noch Correcturen einzelner Ausdrücke vor und ließ dem Drucker Plantin in Antwerpen minutiöse Vorschriften zukommen [1]). Unter dem Pontificate Gregors XIII ließ derselbe Fürst aufs neue durch Luis de Torres in Rom über weitere Vergünstigungen für ganz Spanien unterhandeln. Eine eigene Commission hatte sie zusammengestellt. Die ganze spanische Kirche sollte von da an folgende Feste feiern dürfen: Exspectatio partus Beatae Mariae Virginis am 18. Dezember (genannt wegen der in dieser Zeit gebeteten großen Antiphonen Festum beatae Mariae de O. Eine der Antiphonen wurde in Spanien deßhalb einen Tag früher gebetet [2]), triumphus S. Crucis zur Erinnerung an die siegreiche Schlacht bei las Navas de Tolosa am 16. Juli, Schutzengelfest, ferner die Heiligen Eugenius, der erste Bischof von Toledo, Ildefons, Isidor von Sevilla, Erzengel Gabriel. Für das Fest des Nationalpatrons Jacobus ward ein eigenes Officium und die Octavfeier erbeten. Das Fest der hl. Anna verlangte der König wenigstens für die kgl. Kapelle, im Escurial, für alle Kirchen, in welchen der König und die Königin, sowie ihre Geschwister es wünschten, in den Klarissenklöstern und an den Orten, wo eine Bruderschaft, eine Kapelle oder ein Altar der Heiligen sich fand, oder eine Reliquie derselben verehrt wurde. Eine weitere allgemeine Bestimmung sollte besagen, daß nicht alle

---

sie nur für Simplicia erlaubt war. Ueber die Nennung des Namens des Königs im Canon vgl. Gavantus l. c. p. II. tit. VIII Nr. 2.

1) Rooses. l. c. p. 166. Statt Magnifica beata mater et innupta im Officium de Beata in Sabbato setzte er z. B. intacta ein ꝛc.

2) Gavantus. l. c. Sect. VI c. 2.

spanischen Heiligen in jeder Diöcese gefeiert werden dürften, sondern nur die Diöcesanheiligen, damit die Zahl der Duplicia nicht allzusehr vermehrt werde. Anderseits sollte aber eine besondere Feier als Duplex mit Credo in der Messe erlaubt sein an den Orten, wo eine hervorragende Reliquie eines Heiligen verehrt wurde. Zu den Commemorationes communes sodann sollte in ganz Spanien die des hl. Jacobus beigefügt und endlich, da das Fest der translatio Sancti Jacobi auf den 30. Dezember fiel, das von der Gesammtkirche an diesem Tage gefeierte Fest des hl. Thomas von Canterbury auf den nächsten freien Tag verlegt werden. Das Motuproprio, welches Gregor XIII auf diese Bitte erließ, wurde dem Proprium Sanctorum von Spanien vorgedruckt [1]).

Von einzelnen spanischen Kirchen, die noch über diese allgemeine Vergünstigung hinaus eigene Wünsche vorlegten, kommen folgende in Betracht. Das Capitel von Burgos erbat sich die Erlaubniß, am 21. November das Fest der Praesentatio B. M. V. feiern zu dürfen [2]). Corduba wollte neben dem gleichen Feste die Martyres Cordubenses und die Schutzengel, Cuenca den hl. Bischof Julianus durch ein besonderes Fest verehren [3]). Leon hatte mehrere Desiderien. Das Fest des hl. Isidor, dessen Leib in der dortigen Kirche der Regularcanoniker ruhte, wollte es nicht, wie im Calendarium festgesetzt

1) Der Auftrag des Torres Cod. Vatic. 6204 fol. 174 und Cod. Ottob. 2366 fol. 86. Noten dazu Cod. Vatic. 6171 fol. 29. 41. 44. Das Motu proprio war mir nicht zugänglich. Vgl. Gueranger a. a. O. S. 457. Gavantus l. c. p. I. tit. XI.

2) Cod. Ottobon 2366 fol. 114.

3) Cod. Vatic. 6416 fol. 347. Gesuch vom Jahr 1579. — Für Cuenca Cod. Vatic. 6417 fol. 244.

war, am 4. April feiern, da es so in die Passionszeit fallen konnte, sondern stets am Donnerstag nach Dominica in albis und zwar mit feierlicher Procession. Für Mariä Heimsuchung war die Feier einer Octav nachgesucht. Ferner wollte das Bisthum zugleich mit der Kirche von Palentia, welche mit Leon eng verbunden war, das Fest des hl. Antonin, die Translation mehrerer Heiligenleiber und das Fest des hl. Vincentius als Duplex mit 9 Lectionen feiern [1]. Umgekehrt wünschte Palentia mit Leon das Fest des hl. Troylanus (?) und für sich das Fest des hl. Antonin mit Octav zu begehen [2]. Aus Ciudad Rodrigo lief die Bitte ein, die Octav von Mariä Empfängniß entweder ganz mit bloßer Commemoration der Ferie des Advents feiern oder ganz aufheben zu dürfen [3]. Aus der Diöcese Salamanca sandten einzelne Kirchen Gesuche ein. Die Canoniker von Medina del Campo wollten die Translatio Sancti Antonini mit Octav feiern, das Kloster vom hl. Franz in Salamanka erbat sich Octaven für Mariä Empfängniß und Heimsuchung und für alle Donnerstage das Votivofficium

---

1) Cod. Vatic. 7093 fol. 117. Sirleto entscheidet für die Festfeier des hl. Isidor 8. October 1577. — Cod. Ottobon. 2366 fol 85 finden sich Anmerkungen von Curtio de' Franchi, Cod. Vatic. 6410 fol. 30 das Gesuch mit beigeschriebener Entscheidung. Bezüglich des hl. Isidor ist bemerkt, daß sich das Motu proprio Gregors XIII nicht gegen die Feier an diesem Donnerstag, sondern gegen die Verehrung des Heiligen als Doctor ecclesiae erklärt habe. — Von der Octav von Visitatio B. M. V. ist bemerkt: omnino deleta est.

2) Cod. Vatic. 6416 fol. 355. Cod. Vatic. 6192 fol. 530 (13. August 1576).

3) Cod. Reg. 2020 fol. 368.

de Sanctissimo Sacramento [1]). Toledo sandte sämtliche Officia propria ein und erlangte die Bestätigung [2]). Die gleiche Nachricht liegt über Valencia vor. Die Feste de Sanguine Christi, vom Schutzengel, sodann von den Heiligen Vincentius, Valerius und Vincentius Ferrerius haben hier eigene Officien [3]). Zamora endlich fragte an, ob das Officium parvum B. M. V. nur an den bisher gewohnten Tagen und Stunden, oder entsprechend der Anordnung des neuen römischen Breviers zu beten sei [4]).

Wie Spanien hatte auch Portugal in der Messe vor der Reform die Fürbitte für den König und dieselbe Beifügung bei den Orationen. Die fernere Beibehaltung derselben ward wenigstens für die königliche Kapelle im Jahre 1576 nachgesucht. In Rom müssen infolge davon längere Berathungen stattgefunden haben, bei welchen Schwierigkeiten erhoben wurden. Curtio de' Franchi, der zu den Consultoren gehörte, sprach sich dahin aus, daß

---

1) Für Medina Cod. Reg. 2020 fol. 345, für Salamanca Cod. Vatic. 6417 fol. 103. Der Ceremoniar des Klosters legte außerdem eine große Anzahl von Zweifeln vor. Die Beantwortung Cod. Vatic. 6171 fol. 41.

2) Cod. Vatic. 6171 fol. 3 findet sich ein besonderes Gesuch von Toledo um das Fest Exspectatio partus B. M. V. — Cod. Vatic. 6432 fol. 111. Das Capitel erbittet sich 1580 die Erlaubniß, daß der Erzbischof durch spanische Gelehrte die Legenden ihrer hl. Erzbischöfe abfassen lasse. — Cod. Vatic. 6171 fol. 47 Anmerkungen des Curtio de' Franchi. eod. cod. fol. 61. Das Genehmigungsschreiben Sirletos an den Cardinal Quiroga 1581. Cod. Vatic. 6792 fol. 145 und Cod. Vatic. 6194 fol. 212 Dankschreiben des Cardinals 5. Dez. 1581.

3) Das Gesuch Cod. Ottobon. 2366 fol. 116 (Februar 1582). Die Officia Cod. Vatic. 6171 fol. 89. Schreiben des Erzbischofs Cod. Vatic. 6432 fol. 11 u. Cod. Vatic. 6194 fol. 237 u. 382.

4) Cod. Vatic. 6171 fol. 62.

die Beifügung bei den Orationen an den Duplicia nicht angehe und an den Semiduplicia und Simplicia nur an eine der Orationes ad diversa angehängt werden dürfe, falls eine solche gebetet wurde, nicht an eine Oration aus dem Commune Sanctorum. Ueberdies sollte kein Priester an dieselbe gebunden werden. Besser, meinte Curtio, sei es, die eigene Oratio pro rege zu den übrigen hinzuzunehmen [1]. Die Entscheidung, die Sirleto im Namen des Papstes am 23. Mai 1578 gab, gieng dahin, daß die Beifügung nur vom Passionssonntag bis zur Octav von Ostern bei der zweiten Oration sollte gemacht werden dürfen, daß aber sonst an 3. oder 4. Stelle die Oratio pro rege angefügt werde. Zugleich entschied er mehrere andere eingesandte Dubia, z. B. daß der König und die Königin nach dem Celebrans das Evangelienbuch küssen durften, daß die Epistel in feierlichen Messen nicht auf dem Altar, sondern in plano zu lesen sei 2c. [2]). Aehnlich lautete die Entscheidung, als die Augustinereremiten der Congregation vom hl. Kreuz zu Coimbra dieselbe Bitte in Rom einbrachten. An Duplicia ward jede Beifügung verboten und sonst eine eigene Collecte für den König anbefohlen. Die Nennung des Namens des Königs im Canon ward ebenfalls untersagt, erlaubt dagegen bei den Fürbittgebeten am Karfreitag und bei der Lichterweihe am Karsamstag [3]. Die Congregation wollte übrigens noch eine Reihe anderer Eigenthümlichkeiten beibehalten. Gewährt

1) Cod. Vatic. 6417 fol. 313.

2) Cod. Vatic. 6171 fol. 168.

3) So entscheiden wenigstens die von Sirleto gemachten Noten zu dem Bittgesuch Cod. Vatic. 6191 fol. 15.

wurde nach Sirleto's Noten unter anderem, daß der Priester in Kirchen der Congregation manibus junctis zum Altar gehe, der Kelch also schon zuvor auf denselben gestellt war, daß beim Confiteor auch noch der hl. Augustinus genannt, daß das Evangelienbuch bei der feierlichen Messe nicht vom Subdiacon gehalten, sondern auf ein Pult gelegt werde. Ebenso wurden die eigenen Feste der Congregation geduldet, nicht dagegen die Feste von Gabriel und Anna. Abgeschlagen wurde auch die Beibehaltung eines eigenen Gesangs für das Exsultet, die Präfationen, Gloria, Credo ꝛc., sowie einiger weiteren Gebräuche, so z. B. der Sitte, Wein und Wasser nach dem Graduale in den Kelch zu gießen, statt der Genuflexion eine tiefe Verneigung zu machen, vor dem Paternoster dem Volk Kelch und Hostie zu zeigen. Auch besondere Octaven für Mariä Empfängniß und Heimsuchung wurden nicht gestattet, weil sie für die ganze Kirche abgeschafft waren [1]). Noch mag ein Specialgesuch der Clarissinen von Santarem erwähnt werden, am Freitag vor dem Passionssonntag das Fest der Mater dolorosa auch fernerhin begehen zu dürfen [2]).

1) Ibidem — Auf die Propria der Congregation beziehen sich die Documente Cod. Ottobon. 2366 fol. 112, Cod. Reg. 2020 fol. 375, Cod. Vatic. 6171 fol. 93. 134 seq. Unter anderem ist der hl. Antonius aufgenommen.

2) Cod. Reg. 2020 fol. 479.

(Schluß folgt.)

II.

Recensionen.

1.

1. Grammatik des Biblisch-Aramäischen, mit einer kritischen Erörterung der Aramäischen Wörter im Neuen Testament, von **E. Kautzsch**, ord. Prof. d. Theol. in Tübingen. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel. VIII und 181 S. 1884.
2. Libri Danielis Ezrae et Nehemiae textum Masor. accur. expressit — S. Baer. Cum praef. Franc. Delitzsch et Glossis Babyl. Frider. Delitzsch. Leipzig B. Tauchnitz 1882. XII und 136 S.
3. Lehrbuch der Neuhebräischen Sprache und Literatur von Herm. **L. Strack** und Carl **Siegfried**, Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther 1884. VII und 132 S.

Die „Grammatik des Biblisch-Aramäischen" von Kautzsch muß die erste streng wissenschaftliche und erschöpfende Behandlung der biblisch-aramäischen Texte in Daniel und Esra (Jer. 10, 11) genannt werden und rückt diese sprachlich und nach Inhalt sehr wichtigen Abschnitte in schärfere grammatisch-syntaktische Beleuchtung, wodurch erst die richtige Grundlage für allseitiges

Verständnis von einer Menge Einzelheiten hergestellt wird. Es ist dabei im Vorwort anerkannt, daß durch die unter N. 2 aufgeführte, mit meisterhaftem Verständniß unternommene textkritische Bearbeitung der Bücher Daniel, Esra, Nehemia ein Fundament geschaffen war, welches den H. Verfasser zur Inangriffnahme seiner Arbeit erst vollends bestimmen mußte. Der in der Natur der Sache, d. h. in dem nicht sehr bedeutenden Umfang der Texte liegenden Forderung einer erschöpfenden Darstellung des grammatischen Materials ist H. K. nach besten Kräften gerecht geworden und auch Schwierigkeiten, die völliger Auflösung noch harren, wenigstens nicht aus dem Weg gegangen. Es könnte in der Vollständigkeit der Belege für Grammatik und Syntax für das Urtheil Mancher vielleicht eher etwas zu viel geschehen sein, obgleich wir dem nicht beistimmen möchten, da eine kleine Wolke von Zeugen ungemein zur Aufhellung des einzelnen Falles dienen kann und die Regel endgültig feststellt oder entsprechend modificirt. Daß der Vollständigkeit scheinbarer Abbruch geschah, indem entweder nur der Thatbestand vorgeführt oder doch zwischen belegbaren und unbelegbaren Formen genau unterschieden wird, ist im Interesse einer reinlichen Sortierung der vorhandenen Sprachformen und nur dieser, durchaus zu billigen. Man muß auch gerechtfertigt finden, daß die seit Hieronymus gewöhnlich gewordene mißbräuchliche Benennung jener Texte als chaldäischer (auch noch in den neuen Auflagen des Gesenius'schen Wörterbuchs fortgeführt) beseitigt ist, obwohl dieselbe auch jüdischerseits, wohl auf der Grundlage alter Tradition, in der Masora des Onkelos'schen Targums zur Anwendung gebracht ist. Denn Dan. 2, 4 ist das

Aramäische keineswegs als die chaldäische Volkssprache verstanden, dem das Syrische dann irrig als das Westarmäische entgegengestellt wurde, sondern mit Nebukadnezar reden dort Mitglieder der chaldäischen Priesterkaste in der höfischen Umgangssprache, aramäisch, während das eigentlich Chaldäische die Gelehrtensprache jener Magier war, in welcher Dan. 1, 4 die deportirten jüdischen Jünglinge unterrichtet wurden, das den Juden unverständliche Babylonisch-Assyrische (Jes. 28, 11. Jer. 5, 15), in welchem die Keilinschriften abgefaßt worden sind. In Dan. ist „Chaldäer" schon fast durchaus priesterlicher Amtsname, was dann dem Ausdruck in noch erweiterter Bedeutung verblieben ist, und dürfte nicht dem Namen des Volkes und seiner Sprache gleichgestellt oder mit ihm verwechselt werden.

Die Einleitung (S. 1—24) orientirt klar und bestimmt mit reichhaltiger Angabe der einschlägigen Literatur, über das Verhältniß des Biblisch-Aram. zu den übrigen semit. Dialekten, die allmählige Verbreitung desselben, seinen gleichzeitigen Gebrauch mit dem Hebräischen, das frühzeitig, schon im 3. Jahrh. vor Chr. als Verkehrssprache verdrängt wurde, wenn auch noch lange Cult- und Literatursprache verblieb und als solche vom Volk in Palästina, wie Luc. 4, 17 ff. zeigt, auch verstanden wurde [1]), über die Ueberreste des westaramäischen

1) Einige instruktive Worte hierüber von Fr. Delitzsch seien auch hier mitgetheilt: „Das Hebräische blieb auch nach dem Exil die Sprache der jüdischen Literatur. Der Ecclesiasticus war, wie sich aus den Fragmenten im Talmud ergibt, hebräisch geschrieben. Das Original des 1. Buchs der Makk. und des s. g. Psalt. Salom. war hebräisch. Die Inschriften auf Münzen und Grabsteinen, die liturgischen Gebete waren hebräisch; die Gesetze, wie

Dialektes, worunter S. 8—12 die Aufzählung und Erklärung der im N. Test. vorkommenden Wörter und Sätze. Es folgt Allgemeines über die Biblisch-aram. Texte, textkritische Ueberlieferung und Bearbeitung derselben. Der erste Haupttheil gibt Schrift- und Lautlehre, der zweite Formlehre, mit dem Pronomen beginnend, das vielleicht besser zu dem hinter das Verbum gesetzten Nomen gestellt würde; die Syntax folgt S. 132—175, nicht als der wenigst dankenswerte Theil des Buches, der schwierigen und bisher noch kaum in Angriff genommenen Untersuchungen gewidmet ist. Für dem Hebräischen und Aramäischen gemeinsame Regeln, Grundbegriffe und Spracherscheinungen ist fortlaufend auf die entsprechenden Paragraphen der jüngsten durch H. Kautzsch besorgten Bearbeitung der Gesenius'schen hebr. Grammatik verwiesen, deren klare Bestimmtheit und sichere Darstellung sich auch hier wiederfindet, wo die praktischen Rücksichten glücklich mit der strengwissenschaftlichen Behandlung combinirt sind. In der Syntax könnte vielleicht das Capitel über die Satzbildung S. 158—163 einer Vereinfachung unterzogen, und auf zum Theil doch mehr scheinbare Differenzen geringeres Gewicht gelegt werden. Der Druck

---

aus ihrer Codification in der Mischna erhellt, ebenso. Auch das Buch, in welchem Matthäus, wie Papias sagt, die Herrenreden gesammelt hat, war ἑβραΐδι διαλ. geschrieben. Es ist wahr, daß in dieser Zeit „hebräisch und chaldäisch" (vielmehr aramäisch) nicht genau unterschieden wurden, aber ganz unwahrscheinlich, daß Matthäus aramäisch schrieb. Denn — — ἡ ἑβραΐς διαλεκτος, in welcher Paulus (act. 26, 14) von dem erhöhten Heiland angeredet wird und in welcher er sich selbst, a. O. 21, 40. 22, 2 an das Volk Jerus. wendet, war die h. Sprache des Tempelcultus, des synagogalen und häuslichen Gebets u. s. w.

der Noten, Beispiele, Erläuterungen ist entschieden zu klein und bei fortgesetztem aufmerksamem Lesen zu anstrengend fürs Auge. Hier sollte in künftigen Auflagen einige Remedur eintreten. Es fehlt wohl meist in Folge dessen, trotz musterhafter Correctur nicht gerade an Versehen, von denen Ref. als genauer Leser, welcher der Grammatik sein volles Interesse entgegengebracht hat, einige namhaftere anmerken will. S. 10 u. ἐφφαθα fehlen 2 dag., S. 24 u. ein Path. S. 26 n. Mitte ein ׳, S. 27 u. c ein ל, S. 35 u. b ein Path. einzusetzen, S. 37 u. 5 ein Kam für Path., S. 52 u. h ein dag., S. 64 Z. 7 v. u. zwei Meth. zu setzen; (S. 71 Z. 4 v. u. wäre wohl Stammbildung deutlicher als Stamm), S. 74 u. b ist 26 st. 29 zu l., S. 78 zu f. a. E. auf S. 81, 3. b und 5. b zu verweisen, S. 96 in der Ueb. des Paragr. „einem" gesperrt zu dr., ebenso S. 100 u. 6, wo auch u. a ein Pat. u. Zere zu setzen, das auch u. b a. E. stehn muß; S. 101 ist 54 st. 55, S. 129 Mitte 7 st. 6 zweimal, S. 147 ist 1. st. a, S. 175 Z. 7 v. o. S. 81 st. 89 z. l. u. A.

Die unter N. 2 angeführte Ausgabe ist die ruhmvolle Fortsetzung einer kritischen Textbearbeitung biblischer Bücher A. T., welche mit Genesis (1869) begann, Jesaia 1872, Hiob 1875, die Psalmen und das Zwölfprophetenbuch 1880 folgen ließ und mustergiltig genannt werden muß. Zum erstenmal sind die hebr. Texte mit Beiziehung der besten Handschriften und masorethischen Arbeiten nach jahrelangen mühsamsten Studien von sachkundiger Hand ruhelosen Fleißes hergestellt worden. Die hier angezeigte Publication gibt nach der über die besondern Hilfsmittel sich ergehenden Vorrede Delitzschs

noch einen Versuch der Erläuterung der Fremdwörter in Dan., Ezra, Neh. von Friedr. Del., dem Assyriologen; aramäische Pronom.- Verbal- und Nominalparadigmen mit zuweilen kaum richtiger Ergänzung fehlender Formen, endlich zu den Texten reichliche appendices criticae et masoreticae, libri Dan. inter se et cum l. Ezrae similia, scripturae l. Dan. inter Occidentales et Orientales controversae, Loci Dan. a Ben Ascher et Ben Naphtali diverse punctis signati, Loci Dan. vocalem non productam in pausa retinentes, L. D. pasek notati, Sect. D. masor., Conspectus notarum masor. und einen ähnlichen Apparat zu Ezra-Nehemia. Die so behandelten Texte sind wenn auch nicht zu vollständiger Integrität gebracht, was unmöglich ist, doch den Urschriften nahe gerückt.

3) Das Lehrbuch der Neuhebr. Sprache und Liter. hat zwei anerkannte Fachgelehrte zu Verfassern. Von H. Strack ist gemeinsam mit dem größten Kenner masoreth. und überhaupt alttestam. textkritischer Disciplin, Bär, 1879 die Schrift Dikduke hateamim des Ahron B. Ascher mit andern alten grammat. masor. Lehrstücken zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel zum erstenmal vollständig herausgegeben worden (Leipzig, Fernau), sodann eine hebr. Grammatik mit Uebungsstücken, Literatur und Vocabular, auch eine sehr praktisch eingerichtete Ausgabe des Mischnatraktates Pirke Abot (Sprüche der Väter) mit vocalisirtem Text, Karlsr. und Leipzig, H. Reuther 1883, die als Einführung in den ältesten Theil des Talmud und wegen des ethisch hohen Inhaltes sehr zu empfehlen ist. Die dikdukim versenken sich in alle Subtilitäten der Punctation und sind, weit

geringern Umfangs aber wichtiger als die Masora, zusammenhängende grammatisch-masoretische Lehrstücke, die mit der vorclassischen Periode der Bearbeitung des biblischen Hebräisch bekannt machen. Hier hieß es allerdings aus profanem Mund: minima non curat praetor, denn ungeachtet des hohen Werthes der Schrift für Sachkundige ist sie doch seit dem ersten Druck eines Theils derselben in der Rabbin. Bibel (Vened. 1516—18) nicht mehr erschienen, und ihrer kaum (1846 durch Hupfeld und Dukes) anerkennende Erwähnung geschehen. Ihr Verf., der schon dem 10. Jahrh. angehörige Ahron B. Ascher, war aber mehr als Sammler und Ordner schon ältern Materials thätig. Die neue Ausgabe ist nach den besten gedruckten und handschriftlichen Hilfsmitteln gearbeitet. — Eine Schrift, die einen größern Leserkreis beanspruchen darf, ist das Lehrbuch der neuhebr. Sprache, wovon Siegfried den grammatischen Theil, Strack den literargeschichtlichen bearbeitete. Ein dritter Theil, Chrestomathie, Glossar und Erklärung von Abbreviaturen enthaltend, wird folgen. Den Meisten fehlt in der Gegenwart jede Vorstellung davon, welch reiche Literatur das Judenthum von der Mischna an durch die ganze mittelalterliche Zeit bis in die neuern Jahrhunderte herab in Ost und West geschaffen hat. Die Uebersicht, welche S. 95—132 darüber nach Rubriken (Liter. Gesch., Mischna, Talmud, Tosephta, Midraschim, spät. Halacha, Exegese und Sprachwissenschaft, Geschichte, Poesie, Philos. und Theol., Jüdischdeutsch, Hilfsmittel für das Neuhebr., Lexikal., Abbreviat., Grammat., Chrestomat., für Verständniß speziell der Mischna und der exeget. Werke, so daß aber unter letztere Titel auch Werke christl. Gelehrten

gehören) gegeben ist, liefert ein reiches Material. — Nachdem im Exil eine Reaktion zu Gunsten des Althebräischen stattgefunden (wofür aber nicht Maleachi unmittelbar in Anspruch zu nehmen, wie S. 1 geschieht), verfällt dasselbe als Volkssprache doch bald seinem schon vor dem Exil zu keimen beginnenden Geschick, und neben den aramäischen Dolmetschungen des Gesetzes wurde das Griechische von der jüdischen Diaspora selbst in palästinischen Küstenstädten gesprochen. Die Anpassung des Gesetzes an neue Verhältnisse verlangte neue Worte und Ausdrucksweisen in Gelehrtenkreisen, womit sich die „Sprache der Weisen“ (aram. lischana derabbanan) gegenüber der alten „Sprache der Thora“ herausbildete. Doch galt auch das Neuhebräische der Weisen wieder als heil. Sprache im Gegensatz zur aram. Umgangssprache, die profane (l. chol) oder commune (l. hedjot, d. i. der Idioten) hieß. Neue Triebe aus alten Wortstämmen, neue Conjugationen, auch Bildungen aus bisher unbekannt und unbenützt gebliebenen alten Wurzeln erzeugten zusammen mit Entlehnungen aus dem Latein., Aram., Griech. und auch Persischen den buntfarbigen Sprachleib des Neuhebräischen, das in vier Perioden verläuft. Die erste vom Ende des 1. bis Ende des 3. christl. Jahrh. umfaßt die Mischna und die ältern Midraschim, die zweite die spätern Midraschim bis ins 9. Jahrh., die dritte die Neuhebr. Schriften des Mittelalters, an welche sich als vierte die Literatur der neuern Jahrhunderte anschließt.

Auf Einzelheiten der sorgfältigen grammatischen Behandlung, in der aber das Verbum, welches viel Eigenthümliches zeigt, hinter das Nomen gestellt ist, kann hier nicht eingegangen werden: es sei aber auf die große

Assimilationskraft verwiesen, welche eine Menge fremden, namentl ichhellenischen Sprachstoffes zum Eigenthum des hebräischen Semitismus, nachdem derselbe durch zweitausendjährige Entwicklung in seiner Triebkraft erschöpft schien, nach bestimmten Regeln zu machen vermocht hat, und auf das Auftauchen dem biblisch-Hebräischen völlig unbekannt gebliebener Wurzeln. Die Sprache Israels hat sich nicht weniger zäh erwiesen als das Volk. Auch der Sprachgüter Japhets hat sich Sem in seinen hebräischen Abkömmlingen schon frühzeitig zu gutem Theile bemächtigt.

Himpel.

2.

Handbuch des Kirchenrechtes. Von **Rudolf Ritter von Scherer,** Doctor der Theologie und der Rechte, f. b. w. Consistorialrath, ord. Professor des Kirchenrechtes an der k. k. Universität Graz. (Erster Band, erste Hälfte). Graz. Verlag von Ulrich Moser's Buchhandlung. (J. Meyrhoff.) 1885. S. IV u. 306.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes. Von **Dr. Hermann Gerlach,** Domcapitular und Geistlichem Rathe zu Limburg. Vierte verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Paderborn u. Münster. Druck u. Verlag von Ferdinand Schöningh. 1885. S. XIX u. 699.

1. Hr. Rudolf Ritter von Scherer in Graz beabsichtigt, eine neue und einläßliche Darstellung des katholischen Kirchenrechts in vier Büchern (zwei Bänden) erscheinen zu lassen. Obwohl erst ein Bruchtheil des

Unternehmens (Erster Halbband, Prolegomena, I. und II. Buch) vorliegt und die Bearbeitung der wichtigern Partieen noch aussteht, glaubt Referent doch, die betheiligten Kreise auf das großartig angelegte Werk jetzt schon — indessen nur vorläufig und in aller Kürze — aufmerksam machen zu sollen. Er thut es mit ungetheilter Freude und dem lebhaftesten Interesse.

Auf jeder Seite empfängt der Leser den Eindruck, daß er in dem Verfasser einen Mann nicht nur von ungewöhnlicher Arbeitskraft und eisernem Fleiße, sondern auch von hoher Begabung und ausgebreiteter Erudition vor sich habe, einen Gelehrten, der zu den Kenntnissen des Theologen auch die des geschulten Juristen mitbringt und zu verwerthen in der günstigen Lage ist.

Den einzelnen Paragraphen sind ausführliche Literaturangaben, welche über die bisherigen Leistungen vollständig orientieren, vorausgeschickt, aber die Schriften werden nicht, wie anderwärts so häufig geschieht, bloß verzeichnet und citiert, sondern der Autor hat sie, wie leicht zu erkennen, wirklich auch zur Hand genommen und die Resultate seines Studiums überall eingeflochten; Werke dagegen, die ihm nicht vorlagen, sind mit einem Asteriscus bezeichnet — „sie anzuführen wollte ich deshalb nicht unterlassen, weil ich Grund zu hoffen habe, daß Andern die Beschaffung der einmal gekannten Literatur weniger Schwierigkeiten bereitet als mir".

Der Text nimmt verhältnißmäßig einen kleinen Raum ein, Sprache und Darstellung ist kurz, präcis, bestimmt und „knapp", aber diese löblichen Eigenschaften treten, wir können nicht sagen häufig, aber doch bisweilen allzusehr in den Vordergrund, erschweren das schnelle Ver-

ständnis und machen ein nochmaliges Lesen erforderlich.

Das Hauptgewicht hat Dr. Scherer, wie einstens der treffliche Devoti (Institutt. can.), auf die Anmerkungen gelegt, die in der That ebenso zahlreich und umfassend als gründlich und gediegen sind. „Sie sollen entfernt kein unnöthiger Aufputz, kein gelehrter Prunk sein, sie mögen ein Ballast sein, aber ein sehr nothwendiger, um das Schiff im Gewoge der verschiedenen Parteien und Tagesmeinungen ruhig seinen Lauf ziehen zu lassen. Aufstellungen, welche des Beweises entbehren, sind heutzutage, wohl nicht allein im Bereiche des Rechtes, regelmäßig ohne Halt und Kraft, ohne praktischen Werth, nur zu oft ohne innere Wahrheit. Der Darsteller des Rechtes muß für jeden Satz den Grund angeben oder wenigstens den Ort, wo die Begründung des Gesagten sich findet."

In allen Theilen der vorliegenden Arbeit läßt sich das eifrige Bestreben erkennen, dieser doppelten Anforderung gerecht zu werden. Die nöthigen Beweise sind mit großer Genauigkeit beigebracht, namentlich werden bei controversen Fragen die von den streitenden Parteien vorgebrachten Argumente pünktlich aufgeführt und unter Abwägung des Pro et Contra, soweit es die jeweilige Sachlage gestattet, die Entscheidung gegeben; nur ist Letzteres da und dort in allzugroßer Kürze geschehen, wie z. B. S. 164. 4 die gallicanische Theorie von der Promulgatio urbi et orbi facta vielleicht eine ausführlichere Würdigung verdient hätte. Als Vorzüge, durch welche die Anmerkungen sich auszeichnen, müssen noch zwei Punkte besonders hervorgehoben werden. Wir meinen in erster Linie die Zurückweisung historischer, gewisser-

maßen traditionell gewordener Irrthümer und Klarstellung des wahren Sachverhaltes. Als Beispiel kann die Beleuchtung dienen, welche S. 187. 5 die „romfreien Kirchen" oder S. 253. 67 die Publication der Clementinen erfahren haben. Die Polemik, welche bei solchen Anlässen nicht umgangen werden kann, ist immer objectiv, maßvoll und anständig gehalten. Andererseits bieten die Annotationen zahlreiche Notizen der verschiedensten Art, welche nicht nur an sich interessant und lehrreich, sondern auch in hohem Grade geeignet sind, die Worte des Textes zu erläutern und — oft überraschend — Licht über sie zu verbreiten.

Mit demselben rühmlichen Eifer und einer staunenswerthen Belesenheit hat Hr. Prof. Scherer die zweite der von ihm aufgestellten Anforderungen erfüllt: „für jeden Satz wenigstens den Ort anzugeben, wo die Begründung des Gesagten sich findet". Wir haben bereits erwähnt, daß den einzelnen Paragraphen umfangreiche Literaturangaben vorausgeschickt seien, aber in den Anmerkungen werden über die betreffende Lehre und besonders über streitige Punkte noch eine Menge literarischer Nachweise gegeben, so umfassend und vollständig, daß kaum eine Abhandlung — auch nicht die kleinste, die in irgend einer Zeitschrift verborgen liegt — übergangen sein dürfte. Diese Akribie ist eines der Hauptverdienste des Werkes: Jeder findet ausgiebiges Material für Arbeiten, die gerade obliegen, oder willkommene Fingerzeige für das Privatstudium. —

Wie der Verfasser für die Würde und Bedeutung seiner Wissenschaft mit ganzer Seele eintritt, den hohen Rang, welchen sie unter den theologischen und juristischen

Disciplinen einnimmt, nachdrücklich betont, des tiefgreifenden Einflusses, den sie, recht verstanden und betrieben, in kirchlicher, politischer und socialer Beziehung zu üben vermag, sich voll bewußt ist (S. 114. IV.), ebenso zeigt er überall die wärmste Anhänglichkeit an Religion und Kirche, das lebhafteste Interesse für Fortschritt und Gedeihen derselben, ist aber weit entfernt, den realen Boden zu verlassen, auf besonnenes Urtheil zu verzichten und jenem krankhaften, wenn auch gutgemeinten Uebereifer zu verfallen, der die Principien auf die Spitze treibt und in Extremen sich gefällt (vgl. z. B. S. 138 f. 145. 1. 2. 177. 7).

Mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit ist (S. 27—58) das „Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt" behandelt und wir begegnen hier demselben verständigen und maßvollen Urtheil, das ohne Rücksicht auf frühere Gestaltungen und unbeeinflußt durch abstrakte Theorien an der absoluten Selbstständigkeit beider Gewalten festhält und dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist, aber auch Gott, was Gottes ist. „Wenn es verkehrt ist, Zustände der Vorzeit mit dem Maßstabe von heute zu messen, so muß es auch als nicht zweckdienlich erklärt werden, die Frage nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche der Jetztzeit vom Standpunkte des mittelalterlichen Staatsrechtes lösen zu wollen. Die historische Erudition darf den Blick des praktischen Politikers nicht trüben. Es empfiehlt sich die gestellte Frage nicht mit der Aufstellung Einer These, etwa des Princips der Coordination (Nebenordnung) beider Gewalten, zu erledigen, sondern dieselbe durch Aneinanderreihung positiver, den bestehenden Verhältnissen entsprechenden Sätze dem Ver-

ständnisse näher zu bringen" (S. 54). Die Darlegung der „neuen Theorien über Kirche und Staat" findet ihren Abschluß in den Worten: „So ergibt sich, daß unter allen Umständen Voraussetzung eines jeden friedlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ist: beiderseitiger guter Wille gepaart mit Verständniß für die Interessen und Ansprüche des andern Theiles". Beigefügt ist (S. 58—110) eine lichtvolle, durch Angabe einer ungeheuern Literatur, durch Beibringung zahlreicher historischer und statistischer Bemerkungen überaus instructive Auseinandersetzung der „kirchenpolitischen Zustände der Gegenwart". In kurzen, kräftigen Zügen wird die neuere und neueste Entwicklung des beiderseitigen Verhältnisses und die Lage geschildert, in welche die Kirche in den verschiedenen Ländern des Erdkreises gesetzt wurde: in Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Holland, Belgien, Schweiz, Großbritannien, Dänemark, Schweden und Norwegen, Rußland, Balkanhalbinsel, in den Missionsländern, in Süd-, Mittel- und Nordamerika, in den deutschen Staaten und in Oesterreich. Was Preußen betrifft, so wird die Geschichte, welche die dortige Kirche seit dem Anfang unseres Jahrhunderts durchlebte, kurz erzählt, der Verlauf der neuesten kirchenpolitischen Gesetzgebung rein objectiv dargelegt und daran die Schlußbemerkung geknüpft — „Die Zeit wird die falsche Scheu überwinden, welche Preußen bislang von einer Neuordnung seiner Beziehungen zur katholischen Kirche, zu welcher ein volles Drittel seiner Unterthanen sich bekennt, zurückhält. Die bewährte Culturmacht der katholischen Kirche erheischt die Achtung der Staatslenker, ein freies, frisch pulsirendes, kirchliches Leben birgt keine Gefahren für den

Staat, welcher für seine wahren Interessen eines Entgegenkommens der kirchlichen Autoritäten gewiß sein mag" (S. 96).

Das zweite Buch des vorliegenden Halbbandes behandelt (S. 129—308) „die Quellen des Kirchenrechtes". Die Darstellung ist auch hier kurz, gedrängt, „knapp", aber ohne daß irgend ein wichtiger Punkt unerörtert bliebe. In allen Fragen, die zur Sprache kommen, zeigt der Verfasser, daß er auf der Höhe der neuesten Wissenschaft stehe, und als besondern Vorzug seiner Behandlung des ungeheuern Stoffes müssen wir abermals die pünktlichen Literaturnachweise rühmend hervorheben.

Das Werk erscheint unter dem Titel nicht eines Lehr-, sondern eines Handbuches des Kirchenrechts und diese Bezeichnung ist durchaus zutreffend. Dasselbe hat für Anfänger und Schulen einen zu großen Umfang und bietet allzu reiches Material, aber dem Geübtern und namentlich dem Praktiker wird es stets die gewünschten Aufschlüsse geben und beim Nachschlagen ausgezeichnete Dienste leisten. —

2) Eine andere, enger begrenzte Aufgabe hat sich Hr. Domcapitular und Geistlicher Rath Dr. Gerlach in Limburg gestellt. Sein zum erstenmal im J. 1869 erschienenes „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts" will auf der Grundlage eines neuen, einfachen und übersichtlichen Systems die geltenden „Rechtsnormen so kurz und bündig geben, daß Jemand damit sich leicht eine klare, deutliche Erkenntniß des positiven Kirchenrechts verschaffen und daß namentlich Theologen und Geistliche damit sich wohl auf die vorgeschriebenen Examina vorbereiten können". Daß der gelehrte und überaus rüh-

rige Domherr dieses vorherrschend aufs Praktische gerichtete Ziel vollauf erreichte, daß sein Buch großen Anklang und weite Verbreitung gefunden, beweist die soeben erschienene vierte Auflage desselben. Mit Recht kündigt sie sich als eine „verbesserte und bedeutend vermehrte" an, denn eine Vergleichung mit ihren Vorgängerinnen zeigt, daß „die meisten Paragraphen im Texte oder in den Anmerkungen Zusätze erhalten haben, daß viele derselben erheblich erweitert, viele neu bearbeitet wurden" und — fügen wir bei — mannigfache, sehr schätzenswerthe Excurse zur Richtigstellung irrthümlicher Ansichten hinzugekommen sind (z. B. S. 189 ff. 266 ff. 421 ff.).

Die Literatur, sowohl die ältere als auch die neuere und neueste, ist in ihren Hauptvertretern und namentlich in hervorragenden Monographien bei den betreffenden Lehren fleißig und pünktlich verzeichnet, so daß der Leser zu seiner Orientirung und fürs eingehendere Studium mit Leichtigkeit zuverlässige Führer sich verschaffen kann. (S. 321. 2 ist zu verbessern: Hugo Sachße, die Lehre vom defectus sacramenti, ihre historische Entwicklung und dogmatische Begründung. Berlin und Leipzig 1882).

Einen besondern Werth verleihen dem Lehrbuche die zahlreichen, gutgewählten, immer den Kern der Sache treffenden Excerpte aus den Quellen und literarischen Werken, welche im Wortlaute den Noten beigefügt sind. Fast auf jeder Seite finden sich derlei Auszüge aus dem Corpus jur. can., aus den Concilien, besonders dem Tridentinum, aus den päpstlichen Constitutionen bis herab auf unsere Zeit (S. 154. 1 Leo XIII. v. 10. Feb. 1880), aus den Entscheidungen der römischen Congregationen

(z. B. S. VIII; 116. 2; 126. 4; 171. 1; 184. 2; 199. 2; 227. 1; 279. 2; 294 f.; 397. 3; 401. 3; ꝛc.). — Interessant und lehrreich sind auch die vielen aus den Werken namhafter katholischer und protestantischer Autoren zur nähern Erläuterung des Textes entnommenen Aeußerungen: Reiffenstuel, Pirhing, Liguori, besonders Benedict XIV. De synodo dioecesana, Phillips, Walter, Schulte, Hefele, Döllinger, Bouix, v. Segesser, Oswald, Schuppe, Puchta, v. Scheuerl, Hinschius, Zöpfl, Hase, v. Kirchmann, Schulze, Laspeyres, Rümelin und vielen A. Im Eherechte gehören die mitgetheilten Citate hauptsächlich der „Anweisung für die geistlichen Gerichte Oesterreichs" an (z. B. S. 173) und in der Lehre vom Primat der „Collectiverklärung des deutschen Episcopates" v. J. 1875 (vgl. S. 110 ff. 435. 2). —

Im Voranstehenden wollten wir ein Buch, das sich längst bewährt hat, keiner ausführlichen Beurtheilung unterziehen, unsere Absicht gieng vielmehr nur dahin, die neue Auflage eines verdienstlichen Werkes mit dem Wunsche kurz anzuzeigen, dasselbe möge in den Kreisen, für welche es bestimmt ist, die weiteste Verbreitung finden und die reichsten Früchte tragen.

Kober.

3.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Von Dr. **Georg Ratzinger.** Gekrönte Preisschrift. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1884. XIV u. 616 S. 8.

Hat der Berichterstatter sich mit der Anzeige des

vorliegenden Buches ein wenig verspätet, so hat er es doch nicht zu bereuen; er hat vielmehr davon den Vortheil, daß er nicht nur das Buch nach seinem ersten Eindruck auf sich wirken lassen, sondern daß er auch den Wellenschlag beobachten kann, den dasselbe gleich einem vom Stapel gelassenen Boote in den Wogen der öffentlichen Meinung hervorbringt.

Schon in der 1868 erschienenen ersten Auflage (vgl. Qu.Schr. 1869 S. 355 ff.) war die „Geschichte der kirchlichen Armenpflege" weit mehr als nur eine historische Untersuchung über ein Element des christlich-kirchlichen Lebens in der Welt; sie hat vielmehr durch die ihr inwohnende praktische Tendenz und Bedeutung frappiert, sie kam zur günstigen Zeit und zeigte mitten in der Rathlosigkeit der modernen Welt den festen Pol, auf welchen alle um die Lösung der Armenfrage bemühten Kräfte hinsteuern müssen, nemlich die Organisation der gesammten Armenpflege nach den Principien und dem Geiste der alten kirchlichen Gemeinde-Armenpflege, jedoch selbstverständlich mit denjenigen Modificationen, welche durch die Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse unsrer Zeit geboten sind.

Indem der Verf. die Stellung der Kirche zum menschlichen Gesellschaftsleben von Anfang an untersuchte und zu diesem Zwecke nicht blos die theoretischen Lehren, sondern auch die Rechtsanschauungen, Gesetze und Einrichtungen der alten christlichen Gesellschaft kennen und schätzen lernte, führte ihn die Bewunderung, womit ihn die große und reiche Liebesthätigkeit der Kirche in der Ausübung der Armenpflege erfüllte, wie von selbst zu der Frage, warum das sich mit den Zeiten so sehr ge-

ändert, warum gerade im Mittelalter eine so auffällige Veränderung in der kirchlichen Praxis der Armenpflege eingetreten und wie nun eine neue Ordnung auf Grund der alten Principien einzurichten wäre. Auf solche Fragen eine befriedigende Antwort zu finden, war nicht so leicht, und man sollte es dem Verf. nicht zum Vorwurfe machen, weder daß er in der ersten Auflage Verdienst und Schuld etwa nicht ganz richtig vertheilt, noch daß er in der zweiten manches frühere Urtheil gemäßigt, manches frühere strenge Wort gemildert und überhaupt ein ruhigeres Tempo in der Darstellung gefunden hat. Es ist ja psychologisch ganz naheliegend, daß man bei der Wahrnehmung von Mißständen und unerfüllten Hoffnungen die Klage zunächst gegen diejenigen erhebt, die jeweilig in Amt und Verantwortlichkeit stehen. So scheint es ja nun auch, daß die Schuld auf die Leiter der Kirche selbst falle, wenn die alten Einrichtungen verfallen oder ihre Wirkung versagen, wenn z. B. die Rechtsanschauung über die Verwendung des Kirchenguts und damit diese selbst sich ändert, wenn die Pfarrarmenpflege aufhört und ihre Funktion an andere Faktoren, an die Feudalherrn, Klöster, Stiftungen und Bruderschaften übergehen. Für wie viele Dinge ist nicht schon die pseudoisidorische Fälschung verantwortlich gemacht worden. Tieferes Studium und längere Reflexion aber führt zu der Erkenntnis, daß weniger als einzelne Fehlgriffe von Personen, auch weniger als einzelne Gesetze und Canones der unaufhaltsame Fluß der Zeit die alten Einrichtungen wirkungslos macht, neue Aufgaben stellt, neue Ideen erzeugt und neue Kräfte in Bewegung setzt. Was vom Alten nicht in das Neue überzugehen vermag, sei es mit oder ohne

Schuld der Menschen, das erstirbt, nicht ohne daß Verwesungsgeruch entsteht; daran halten sich dann die stets bereitwilligen Tadler. Daß Dr. Ratzinger in der zweiten Auflage seines Buches einige frühere Urtheile in dieser Beziehung modificiert hat, ist in unsern Augen nur ein Zeichen größerer Reife, obwohl wir uns an denselben, die nicht unwahr sondern nur einseitig waren, nicht gestoßen haben.

Diese zweite Auflage ist aber nicht nur, wie der Verf. selbst will, ein wesentlich neues Werk, sondern sie trifft auch schon eine andere Zeit an, als die erste; die darin vertretenen Anschauungen über den Beruf der Kirche zur Lösung der socialen Frage und über die Nothwendigkeit der Organisation der Armenpflege auf Grund des kirchlichen Parochialsystems sind bereits im Besitzstande, wenn auch im einzelnen noch manches zu ergänzen, zu probieren und für die Praxis verwendbar zu machen ist.

Es ist von einer Seite, von welcher besonderes Wohlwollen allerdings nicht zu erwarten war (Liter. Centralblatt 1884 n. 48), dem Verf. gesagt worden, daß die zweite Auflage keine verbesserte heißen könne, da neuere einschlägige Litteratur vollständig ignoriert worden u. dgl., so daß der Verf. es versäumt hätte, sein Buch auf die Höhe der heutigen Forschung zu bringen. Allein der Vorwurf ist im wesentlichen ungerecht und theilweise aus dem Wortlaute und den Citaten des Textes direkt zu widerlegen, vom Recensenten vermißte Bücher sind als wirklich benützt nachzuweisen. Außerdem ist bei einer Untersuchung, wie die vorliegende, bei welcher vollständige Berücksichtigung des gesammten näheren und entfernteren litterarischen Materials ein Ding der Unmöglichkeit ist,

die unvollständige Benützung desselben nur da zum gerechten Vorwurf zu machen, wo sie für das eigentliche Ergebnis der Untersuchung verhängnisvoll ist und dessen Wahrheit oder Beweiskraft in Frage stellt. Allein so liegt hier die Sache keineswegs, vielmehr besteht die Vermuthung, daß jede weitere Aufhellung der Vergangenheit durch neues geschichtliches Material nur zur neuen Bestätigung der Resultate der Ratzinger'schen Schrift gereichen werde. Davon hat uns ganz besonders auch das Werk von G. Uhlhorn über die christliche Liebesthätigkeit (Bd. 1. 2. Aufl. Stuttg. 1882. Bd. 2. 1884) überzeugt. Was in diesem Werke, das im ersten Bande im hohen Grade von Ratzinger abhängig ist, und auch im zweiten dem Mittelalter gewidmeten Bande sich mit den Forschungen R's. aufs engste berührt, aus neuen und ergiebigen Fundorten mitgetheilt wird, ist sehr wenig geeignet, die Position, welche Uhlhorn gegen Ratzinger einnimmt, zu befestigen.

F. Ehrle S. J. hatte in seinen „Beiträgen zur Geschichte und Reform der Armenpflege" (Freib. 1881) die Priorität in der Reform der Armenpflege der neueren Zeit für die katholischen Länder in Anspruch genommen und namentlich die Armenordnung von Ypern 1525 mit der sich an dieselbe anschließenden Litteratur über das Armenwesen zum Beweise dafür gebraucht. Gegen ihn wie gegen Ratzinger, der sich ihm angeschlossen, erschien nun eine Abhandlung in der Allgem. Zeitung (1884 n. 325. Beil.), worin E. Löning den Nachweis bringen will, daß die Armenordnung von Ypern ihr Vorbild gehabt haben müsse in der von Nürnberg 1522, daß somit diese reformatorische Stadt den Anfang gemacht.

Auch Uhlhorn adoptiert diese Auffassung in einer Recension über R. (Theolog. Litteraturzeitung 1885 n. 6). Unterdessen hat aber Dr. R. selbst eine Erwiederung veröffentlicht (Zur Geschichte der Armenpflege. Histor. polit. Blätter 1885 B. 95 S. 613 ff.), worin neben Anderem insbesondere aus einem neuen Werke von Alberdingk-Thijm: „De Gestichten van Liefdadigheid in Belgie van Karl den Groote tot aan de XVI^e Eeuw", die Anknüpfungspunkte zwischen der Armenfürsorge des 16. Jahrhunderts und den älteren Einrichtungen der niederländischen Städte auf das deutlichste aufgezeigt werden.

Wir unsererseits können nur wünschen, daß aus dem theorethischen Wettstreit um katholische und protestantische Charitas ein praktischer werde, wo beide suchen, nach besten Kräften sich in edlen Werken der erleuchteten Nächstenliebe zu überbieten. Aber es zeigt sich auch in der vorliegenden Frage, wie wenig es möglich ist, über die dogmatische Kluft hinüber sich zu gemeinsamer Arbeit die Hand zu reichen. So lange so höchst gelehrte und achtungswerthe Männer wie Uhlhorn der katholischen Liebesthätigkeit den echt christlichen oder „evangelischen" Werth und Erfolg aus dem dogmatischen Grunde abstreiten, weil die katholische Lehre von dem Werthe und der Verdienstlichkeit der guten Werke und von der „sündentilgenden" Kraft des Almosens das Wesen und Wirken der wahren uneigennützigen Nächstenliebe nicht aufkommen lasse, ist eine weitere Discussion eben so eitel, als wenn wir uns mit Gelehrten der Allgem. Zeitung einlassen wollten, von denen einer (Dr. Jodl) sagt, es sei in Frankreich und Belgien constatiert, daß die katholische

Kirche absolut unfähig sei, die sociale Frage zu lösen (A. Z. 1884 n. 325, 2. Beil.).

Es soll jedoch nicht gesagt sein, daß die „Geschichte der Armenpflege" sowie die Stellung der Kirche zu der socialen Frage in Vergangenheit und Gegenwart nicht noch mancherlei Discussion zulasse. Nicht nur die schlechten sondern auch recht gute und gedankenreiche Bücher haben es an sich, daß sie weitere Wünsche erwecken und die Geister zum Exercitium anregen. So möge es dem Ref. auch hier gestattet sein, einige Reflexionen anzufügen, nicht um Widerspruch zu erheben, sondern um eine weitere Verständigung anzubahnen.

Es wird u. E. viel dadurch gefehlt, daß man die vermeintlich idealen Zustände der alten und ältesten christlichen Kirche mit den unzulänglichen Lebensmächten der Gegenwart vergleicht. Man überschätzt die Darstellung der Apostelgeschichte, wenn man sie für eine Schilderung der social-idealen Zustände der ersten Christengemeinden ausbeutet; ihr Zweck ist nicht die Begründung einer idealen Gesellschaftsordnung, sondern zunächst wohl nur Aufklärung über einzelne Vorkommnisse, welche nach außen Aufsehen erregen und Mißdeutung erfahren konnten, wie z. B. der jähe Tod des Ananias und der Sapphira (Akt. 5, 1 ff.) oder die Unordnungen bei den Agapen zu Korinth (I. Kor. 11, 18 ff.). Was wäre das für eine ideale Liebesgemeinschaft in der Gütergemeinschaft der Kirche zu Jerusalem, welche von Anfang an das Unmögliche forderte und von welcher wir nur Kenntnis erhalten haben, weil schon damals Unzuträglichkeiten und Murren der Griechen wider die Hebräer (Akt. 5, 6) entstanden waren! Nicht um Idealbilder kann es sich hier

handeln, sondern um Anfänge und Versuche von ungleichem Erfolg. Die alten Christen, und das gilt ebenso von den besten und glänzendsten Jahrhunderten der Väter, hatten geradeso wenig fertige Recepte für Lösung der gesellschaftlichen Aufgaben der Kirche, als wir sie haben. Es wechselten auch dort Kämpfe, Experimente und Niederlagen mit Siegen und Erfolgen. Wir brauchen darum auch für unsere Zeit nicht weniger Hoffnungen zu haben, als unsere Vorfahren hatten.

Vielen Anstoß geben immer noch die Erörterungen über die Stellung der Kirche zu gewissen Fragen des Rechts und der Volkswirthschaft, z. B. über Zins und Wucher; man könnte sich aber mit einigem guten Willen verständigen, und hiezu hat Dr. R. sowohl in dem vorliegenden Buche als in seiner „Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen" (Freib. 1881) werthvolle Anläufe gemacht. Das Problem, soweit es die Theologie angeht, betrifft die Frage, welche Bedeutung und Tragweite den kirchlichen Gesetzen wider unerlaubtes Zinsennehmen zukomme. Das Problem verläuft geschichtlich in drei Stadien; im ersten haben wir vor uns die Lehre, man könnte sagen die populäre Predigt gegen den Wucher, d. h. die in der patristischen Litteratur vertretene Darstellung der sittlichen Ideen in Anwendung auf das Geschäftsleben; im zweiten die zuerst sporadisch und eingeschränkt, später aber allgemein geltenden kanonischen Bestimmungen über wucherisches Geldgeschäft; im dritten endlich die scholastisch-wissenschaftliche Construktion und Ausdeutung der kirchlichen Wucherlehre aus den genannten zwei Quellen, Predigt und kanonischem Recht. Nach einem unverbrüchlichen Auslegungsprincip haben nun die

Gesetze allerdings nach ihrem Buchstaben stehen zu bleiben, sind aber für die praktische Anwendung in zweifelhafteren Fällen aus dem Geiste heraus, aus welchem sie geflossen, d. h. aus der Intention und den mit Ort und Zeit zusammenhängenden Beweggründen der Gesetzgeber zu interpretieren. In unserem Falle, wo das äußere Rechtsgebiet sich mit Fragen der christlichen Moral berührt, ist am kirchlichen Gesetze das, was dem rein rechtlichen und volkswirthschaftlichen Leben angehört, auszuscheiden von dem, was dem Bereiche der kirchlichen Lehrauktorität zufällt und worin die Kirche eine theologisch verbindliche Lehrentscheidung beansprucht. Die ratio legis in der kirchlichen Wuchergesetzgebung geht auf die moralische Seite der Frage zurück und wir haben ein Recht zu der Voraussetzung, daß die Kirche in ihrem Zinsenverbot das ethische Moment des „wucherischen Erwerbs im Geldgeschäft ohne Arbeit" bezeichnen und treffen wollte, zunächst gleichviel, in welcher juristischen Vertragsform es ihr vorlag, und daß die juristische Formulierung eines concreten Rechtsgeschäftes nicht Gegenstand einer dogmatischen Bestimmung der Kirche habe werden sollen. Für die ethische Bestimmung des Wucherbegriffs auf Grund der biblischen und patristischen Quellen ebenso wie der volkswirthschaftlichen Thatsachen hat u. E. Dr. Ratzinger das Beste geleistet, was in neuerer Zeit in dieser Richtung geschehen ist, ausführlich in seiner „Volkswirthschaft" S. 207 ff.; kurz und zusammenfassend im vorliegenden Buch S. 399. Wir haben unsererseits nichts dagegen, wenn man das dogmatische Moment an der ganzen Frage so scharf fassen will, wie es z. B. neuestens wieder Fr. A. M. Weiß (Apologie des Christenthums vom Standpunkte

der Sittenlehre IV. S. 436 ff.) gethan. Nur scheint es uns, wenn man so viel concediert, wie Herr Weiß es muß, und so wenig Neues zur Sache beibringt, so sollte man nicht durch leidenschaftliche und beleidigende Schärfe des Ausdrucks die gegenseitige Verständigung erschweren. — Wir müssen uns hier natürlich schon des Raumes wegen beschränken.

Für die praktische Seite des Buches, die Lehren und Vorschläge über Organisation der Armenpflege, gestatte man uns noch eine allgemeinere Reflexion. Man muß sich, wenn man mit Rath oder That in das Leben eingreifen will, nicht nur darüber klar sein, was man sollte, möchte und könnte, sondern auch über das, was man beim besten Willen nicht kann; man muß sogar auf Ideale, mögen sie noch so klar vor unserm Auge stehen, verzichten können, weil wir uns eben einmal in der Welt, wie sie ist, einrichten müssen. Warum die Dinge alle so ganz anders gekommen, als sie nach ihrer Idee hätten werden können, warum schon in der patristischen Zeit so viel weltlicher Sinn in die christliche Kirche gekommen, warum das Mittelalter in Sachen der Armenpflege die alten Normen und Einrichtungen verlassen, warum im 16. Jahrhundert die Kirchenspaltung gekommen, warum die modernen Staaten aus katholischen paritätische, aus christlichen fast unchristliche geworden, warum bei uns die Bevölkerung immer mehr eine confessionell gemischte wird und neue Rechtszustände nothwendig macht, das sind lauter Fragen, die sich nicht so einfach durch Anklagen gegen einzelne Personen oder gesetzgeberische Faktoren beantworten lassen; und wenn wir auch für den geschichtlichen Vorgang eine Antwort

hätten, so wären die Zustände doch noch nicht aus der Welt geschafft und es läge auch nicht in unserer Macht, sie aus der Welt zu schaffen. Freilich sind es die Menschen, welche die Zeitumstände, den Zeitgeist, die Gesetze oder auch die Gesetzlosigkeit machen, aber es ist nicht Dieser und Jener, nicht der Einzelne, sondern es ist Sinnen und Trachten Vieler, die sich selbst nicht darüber Rechenschaft geben können, von welchem Geiste sie inspiriert seien. Gott hat es gelitten, wir müssen es auch leiden. Wir fügen aber allerdings hinzu: Gott wirkt immerfort, auch wir müssen immerfort wirken. Gleichwie jedoch Gottes Wirken nicht mit Zwang geschieht und nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet ist (Weish. 11, 21), so muß auch unser Wirken sich ordnen in Unterwerfung unter die Verhältnisse, über die wir keine Gewalt haben, ohne daß wir über Gott und Welt zürnen, weil es so gekommen ist, wie es ist. Es ist unmöglich, die Armut überhaupt aus der Welt zu schaffen, unmöglich, auch nur diejenigen Quellen des Pauperismus und des Elendes, welche unsrer Zeitlage eigenthümlich sind, vollständig zu verstopfen. Vieles was unsre Vorfahren thun konnten, können wir nicht mehr, und es ist sehr fraglich, ob einmal kommende Geschlechter es wieder können werden; wir aber müssen mit unsrer Zeit leben und mit unsern Mitteln rechnen. Wir können nicht mehr die Feudalzeit zurückrufen, können nicht Fabriken und Maschinen, Großindustrie und Großkapital aufheben, können Freizügigkeit und Auswanderung, das Anwachsen der großen Städte, die Verbreitung moderner Ideen in Staat und Land vermittelst der Presse und der modernen Schule nicht aufhalten; wir können den modernen Staat, Civilehe,

Judenemancipation, Säcularisation früher von der Kirche verwalteter Güter nicht aufhalten, so wenig als wir einem allgemeinen Weltfrieden entgegen sehen, obschon derselbe sich in Gedanken so schön und ideal darstellt. Wir können das kanonische Recht nicht wieder zur geltenden Norm für das sociale und politische Leben machen, können Staat und Kirche nicht mehr zusammenschweißen nach mittelalterlicher Idee, können die politische und die kirchliche Gemeinde nicht mehr in dieselbe Grenze zwingen. Aber eine neue Zeit bringt auch wieder neue Männer und neue Heilmittel; nicht äußerer Befehl, nicht Gesetze und Canones bewirken die Reform, sondern frei entstandene, aber unter dem Schutze der göttlichen Vorsehung wachsende und waltende Institutionen, heißen sie nun Orden, Vereine, Associationen, Reformation des Klerus oder providentielle Neugründungen irgend welcher Art. Es geschieht jetzt schon allerwärts sehr viel für eine Reorganisation der Gesellschaft, für Hebung der Volksmoral, für Linderung des Elends; es fehlt uns nur am rechten Geiste der Freiheit und am rechten Zusammenschlusse aller vorhandenen Kräfte. Darauf hinzuarbeiten gehört zu den vornehmsten Aufgaben der christlichen Ethik. —

Wir durften bei unsern Lesern die Bekanntschaft mit dem wesentlichen Inhalt der Schrift des Dr. Ratzinger voraussetzen und auf eine nähere Angabe desselben verzichten, dürfen aber wohl hinzufügen, daß die vorliegende zweite Auflage in vielen Punkten eine wirklich verbesserte ist. Wir empfehlen das gedankenreiche und instruktive Buch auf das Angelegentlichste und hoffen, daß es in immer weiteren Kreisen die verdiente Beachtung finden werde.

Linsenmann.

4.

1. Geschichte der **Bischöfe von Regensburg**. Von Dr. J. **Janner**, bisch. geistl. Rath u. Prof. d. KG. in Regensburg. Regensburg, Pustet 1883. Erster Band VIII, 655 S. Zweiter Bd. 1885. 584 S. 8.

2. Geschichte der **Bischöfe des Hochstiftes Meißen** in chronologischer Reihenfolge. Zugleich ein Beitrag zur Culturgeschichte der Mark Meißen und des Herzog- und Kurfürstenthums Sachsen. Nach dem Cod. dipl. Sax. reg., andern glaubwürdigen Quellen und bewährten Geschichtswerken bearbeitet von **Machatschek**, Vicariatsrath und Pfarrer zu Dresden-Neustadt, Mitglied der Oberlaus. Ges. d. W. Dresden, Meinhold u. S. 1884. 846 S. 8.

In der letzten Zeit trat in Bearbeitung der Diöcesangeschichte ein lobenswerther reger Eifer hervor. Erst 1884 S. 696 ff. brachten wir eine Bisthumsgeschichte, ein Werk von hervorragender Bedeutung, zur Anzeige. Nun liegen uns zwei neue Arbeiten vor. Die eine behandelt die Geschichte einer noch bestehenden Diöcese; die andere ist einer Diöcese gewidmet, die den religiösen Stürmen des 16. Jahrhunderts zum Opfer gefallen ist.

1. Die Geschichte der Bischöfe von R. erwuchs aus den kirchengeschichtlichen Vorlesungen des Verf., und die Bitte seiner Schüler sowie das 25j. Bischofsjubiläum des gegenwärtigen Oberhirten der Diöcese gab Anlaß, die Arbeit zu veröffentlichen. Sie ist zunächst für die Geistlichen der Diöcese und die zahlreichen Schüler des Verf. bestimmt, und mit Rücksicht auf diesen Leserkreis wurde manches aufgenommen, was, wie J. selbst hervorhebt, für den Historiker von Fach, für den Besitzer einer größeren Bibliothek anzuführen überflüssig, für

den außerhalb der Diöcese Stehenden weniger interessant sei. Als die erste Regensburger Diöcesangeschichte hat sie aber auch eine weitere Bedeutung. Bei dem Fleiß und Geschick, womit die zahllosen einschlägigen Notizen gesammelt und zu einem Geschichtsbild vereinigt wurden, ist sie ganz dazu angethan, eine Lücke in der kirchenhistorischen Literatur unseres Vaterlandes auszufüllen, und auch solchen ersprießliche Dienste zu leisten, die der Regensburger Diöcese ferner stehen. Die einstweilen vorliegenden zwei Bände umfassen 5½ Jahrhunderte. Der erste schließt mit dem B. Hartwich I 1105—26, der zweite mit dem B. Leo 1262—77. Der Bischofsgeschichte selbst wird als Einleitung eine kurze Uebersicht der religiösen Verhältnisse in Bayern bis zu deren Ordnung durch Bonifacius im J. 739 vorausgeschickt. Unter den Bischöfen der Zeit ragen besonders hervor Tuto der Selige 894—930 und Wolfgang der Heilige 972—94. Mit letzterem beginnt insofern ein neuer Abschnitt, als er die Reihe der Abtbischöfe schließt, indem er das Verhältnis, das bisher zwischen dem bischöflichen Stuhl und dem Kloster St. Emmeram bestand, löste und diesem Selbstständigkeit verlieh. — Möge es dem gelehrten Verf. vergönnt sein, das Werk zu einem glücklichen Ende zu führen!

2. Die zweite Schrift ist dem apostolischen Vikar von Sachsen, dem Herrn Bischof Bernert, zu dessen 50j. Priesterjubiläum gewidmet. Die Biographien der einzelnen Bischöfe waren schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Aus dem gedachten festlichen Anlaß wurden sie zu einem Ganzen vereinigt und als besonderes Werk herausgegeben. Die Arbeit zeugt von

großem Fleiß und eingehenden Studien. Leider fehlt es aber an einer entsprechenden Verarbeitung des Stoffes. Vielfach haben wir weniger eine wissenschaftliche Darstellung als eine chronikartige Aneinanderreihung von einzelnen Begebenheiten. Manches konnte auch ausgeschieden werden, und wenn es je aufgenommen werden wollte, war es in einer anderen Ordnung zu bringen. Denn es berührt doch etwas eigenthümlich, wenn, wie S. 778 und öfters, auf eine hochwichtige kirchliche Verhandlung unmittelbar eine Bemerkung folgt, wie: Am 2. Juli confirmierte Johann das Böttcherhandwerk zu Wurzen, Donnerstag darauf die Schneiderinnung zu Stolpen und am 21. Juli dem Rathe zu Bischofswerda die Jagdgerechtigkeit. Doch wird der Historiker immerhin für das reiche Material dankbar sein, das ihm zur bequemen Verfügung gestellt wird. Besonders interessant sind die Mittheilungen über den Bischof Johann IX aus dem Geschlechte Haugwitz (1555—81), unter dem das Hochstift dem Untergang anheimfiel. Derselbe ging, um das Bisthum zu erlangen, am 25. April 1555 mit dem Kurfürsten August von Sachsen einen geheimen Vertrag ein, durch den er sich an das Fürstenhaus auslieferte, das es schon seit einiger Zeit ernstlich auf die Annexion des Hochstiftes abgesehen hatte. Später wollte er sich zwar den Händen seines Bedrängers entziehen, freilich, wie seine weitere Geschichte zeigt, wahrscheinlich weniger aus religiösen als aus politischen Gründen. Denn da er bei dem Kaiserhof nicht die gesuchte Hilfe fand, resignierte er nicht blos (1581), sondern er trat auch förmlich zum Lutherthum über und in den Stand der Ehe ein.

Funk.

5.

Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. Historisch-exegetische Abhandlung von Dr. **Franz Anton Hänle,** Präfekt am b. Knabenseminare in Dillingen. München bei Ernst Stahl 1884; 153 Seiten.

Aus sehr tiefliegenden Beziehungen zu den geistigen Strömungen der Gegenwart wendet die Theologie dermalen dem Evangelisten Johannes besondere Aufmerksamkeit zu. Auch vorliegende Promotionsschrift, die dem hochw. H. Bischof Dr. P. von Dinkel zur Feier seines 50jährigen Priesterjubiläums (31. Aug. 1884) gewidmet ist, nimmt ihr Thema aus diesem ebenso zarten als schwierigen Gebiete. Der H. Verfasser hat sich zunächst zur Aufgabe gemacht, die zwei von Antichristen handelnden Stellen des I. Johannesbriefes (I. Joh. 2, 18—23; und 4, 1—6) auszulegen. Hierüber liefert er im II. Teile (S. 83—153) eine sehr eingehende wörtliche Exegese, während der I. (historische) Teil den Charakter des Johannes, die Abfassungszeit seiner Schriften und namentlich die von ihm bekämpften Gegner behandelt.

Die Ergebnisse dieses ersten Teiles sind etwa folgende:

Eine Verwandtschaft zwischen Jesus und dem zebedäischen Hause ist nicht nachweisbar; während Johannes bei dem Täufer in der Wüste weilte, war er 22 bis 23 Jahre alt; die Apokalypse wurde von ihm um das Jahr 96—98 verfaßt, das Evangelium und der als Begleitschreiben damit zusammenhängende Brief fällt etwas später in die allerletzten Jahre des 1. Jahrhunderts. Simon Magus steht in keinem Zusammenhang mit der Gnosis; die ältesten hervorragenden Repräsentanten des (juden- und heidenchristlichen) Gnostizismus reichen noch

gut ins erste Jahrhundert hinein, fallen also mit dem apostolischen Zeitalter zusammen. Der Verf. rechnet dazu Cerinth, Saturnin, Basilides, Karpokrates, die Ebioniten und Nazarener; ja es ist ihm nicht unwahrscheinlich, daß schon der Kolosserbrief auf Saturnin und seine Häresie Bezug nimmt (S. 48). Diese Ergebnisse sucht er durch fleißiges Zurückgehen auf die Quellen, gewandte Kombinationsgabe und umsichtige Benützung der Literatur zu stützen. Auf allgemeine Zustimmung wird er hierin kaum gehofft haben.

Im 2. Teile geht er sehr sorgfältig zu Werke und bekundet sehr gründliche philologische Kenntnisse. *Ἐσχάτη ὥρα* deutet er vom Weltende, vom letzten Abschnitt der messianischen Weltperiode und nimmt zugleich an, daß Johannes für diese Zeit das Kommen eines Hauptantichristen in Gestalt einer konkreten Persönlichkeit in Aussicht stellt. Kaum haltbar möchte sein, wenn er zu diesem Vers (2, 18) sagt: „Das, was Engeln verborgen, mußte auch für Johannes Geheimnis bleiben und deshalb konnte ganz leicht eine subjektive Irrung in Bezug auf die Auffassung dessen unterlaufen, was er unter dem Einflusse des hl. Geistes niedergeschrieben“. Die bedenkliche Trennung der Inspiration von der Person des Verfassers führt wohl zu keinem Ziele, weil wir von einer subjektiven Meinung des Schriftstellers außer dem Text nichts wissen. Aehnliche Stellen von der nahen Wiederkunft des Herrn sind ja in den apostolischen Schriften so häufig, daß diese gemeinsam beurteilt werden müssen.

Es mag gestattet sein, ein paar allgemeine Gedanken, die sich bei der Lektüre dieser Schrift aufdrängten, beizufügen. Der intuitiv-visionäre Standpunkt der johan-

neischen Schriften muß bei deren Auslegung stets im Auge behalten werden. Dieser bringt es mit sich, daß man weniger in sie hinein erklären, als vielmehr sie aus sich heraus exegesieren muß. Johannes tritt in seinem Evangelium allerdings faktisch ergänzend ein; daß er die Tendenz dazu hatte, folgt aus der unbefangenen Lesung weniger als aus der Tradition. Die in den frühern paulinischen Briefen bekämpften Judaisten sind von den Gnostikern wohl zu unterscheiden, sie hatten ihren Herd vorherrschend in dem orthodoxen palästinensischen Judentum; dagegen wurzelten die in den spätern paulinischen Briefen und namentlich auch in den johanneischen Schriften bekämpften häretischen Richtungen mehr in dem mit heidnischer Weltweisheit versetzten Judentum der Diaspora. Von daher kamen im apostolischen Zeitalter weit aus die meisten häretischen Meinungen, während Auferstehungsläugnung, Götzendienst, grobe Laster zunächst aus dem Heidentum stammten. Mag Johannes immerhin an einen gegen das Ende der Zeiten kommenden Hauptgegner Christi gedacht haben, der Ausdruck „Antichrist" erklärt sich leicht aus der scharfen antithetischen Schreibweise. Man vergleiche nur: filii Dei — filii diaboli; dilectio mundi — charitas Patris; dilectio — odium; vita — mors; lux — tenebrae; qui odit fratrem suum homicida est — so analog: qui non confitetur (negat) Jesum Christum venisse in carnem, antichristus est: I. Joh. 2, 22 cf. II. Joh. 7. —

Doch haben diese gelegentlichen Bemerkungen keine kritische Beziehung zu der eben besprochenen Schrift. Der H. Verfasser befleißt sich in dieser Erstlingsarbeit eines klaren selbständigen, manchmal wohl zu kühnen Urteils

und einer einfachen gut abgerundeten Darstellung. Möge seiner Strebsamkeit Anerkennung und guter Erfolg auf einer wissenschaftlichen Laufbahn zuteil werden.

Weissenhorn. J. Holl, Stadtpfarrer.

6.

1. Dissertationes selectae in **historiam ecclesiasticam** auctore **Bernardo Jungmann.** T. IV. Ratisbonae. F. Pustet 1884. 404 S. 8. T. V. 1885. 510 S. 8.
2. Lehrbuch der **Kirchengeschichte** für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium von **Dr. H. Brück**, Prof. in Mainz. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Kirchheim 1884. XVI, 924 S. 8.

Der 4. Band der kirchenhistorischen Dissertationen, der bei dem rastlosen Fleiße des Verf. schon in 2 Jahren seinem Vorgänger nachfolgt, umfaßt das 10. u. 11. Jahrhundert. Den Anfang macht der Pontifikat des Papstes Formosus, den Schluß die Geschichte des Investiturstreites. Von den einzelnen Dissertationen, deren es im ganzen 5 sind, handelt die erste oder in der ganzen Reihenfolge die 18. von den Geschichtsquellen des 10. Jahrhunderts und dem allgemeinen Zustand der Zeit, sowie von den Päpsten der Periode; die zweite (19.) von den Streitigkeiten über die Reordinationen und die Tetragamie sowie über den Charakter des Kaiserthums unter Otto d. Gr. und seinen Nachfolgern; die dritte (20.), mit der die Geschichte des 11. Jahrhunderts beginnt, von der Uebertretung des Cölibatsgesetzes, von der Simonie, von der Unterdrückung der kirchlichen Freiheit und von den

Päpsten bis auf Leo IX; die vierte (21.) von den weiteren Päpsten bis auf Gregor VII; in der fünften (22.) endlich wird die Fortsetzung und das Ende des Investiturstreites dargestellt.

Das 10. Jahrhundert bildet im allgemeinen ein dunkles Blatt in der Geschichte der Kirche. Die Schattenseiten wurden zwar vielfach übertrieben, und die neuere Geschichtsforschung hat manches in einem besseren Lichte erscheinen lassen. Auf der anderen Seite ging aber auch die Apologetik zu weit, und so gibt es für die Periode zwei, zum Theil stark von einander abweichende, Auffassungen. Der Gegensatz tritt namentlich in der Behandlung der Pontifikate Johann's XII und Leo's VIII zu Tag. Leo gilt der zweiten Richtung, der hier auch der Verf. folgt, einfach als Gegenpapst. Ich verkenne die Gründe nicht, die für die Auffassung vorgebracht werden. Aber als Historiker kann ich dem Urtheil nicht beitreten. Ich glaube vielmehr, daß hier wie in anderen ähnlichen Punkten der gelehrte Verfasser der „Conciliengeschichte" das Richtige getroffen hat.

Der erste Theil der 3., bezw. 20. Dissertation gab dem Verf. Anlaß, sich über den Ursprung und die Entwicklung des Cölibatsgesetzes auszusprechen, und er vertritt hier im wesentlichen die Anschauung, die ich vor einigen Jahren als die richtige verfochten habe. Probari non posse videtur, bemerkt er wenigstens S. 159, universalem legem coelibatus inde ab apostolorum tempore in ecclesia exstitisse, und das ist in der Controverse die Hauptsache. Daß der Cölibat für den Klerus frühzeitig Gegenstand freiwilliger Uebung wurde, wird von niemand bestritten, und es handelt sich nur darum, den

Umfang der bezüglichen Gewohnheit und Sitte näher zu bestimmen. Nach dieser Seite hin dürfte die Darstellung des Verf. zwar hie und da näher zu bestimmen sein. Die Sache kann indessen als minder wichtig auf sich beruhen bleiben. Dagegen ist noch zu bemerken, daß die Uebertretung des Cölibatsgesetzes nicht so allgemein erst eine Eigenthümlichkeit des 10. und 11. Jahrhunderts ist, als S. 164 ff. dargestellt wird. Dieselbe war auch in den früheren Jahrhunderten nicht selten, und wenn S. 171 in einem Briefe Leo's VII 939 die erste Erwähnung der Incontinenz des Klerus in Frankreich und Deutschland gefunden wird, so möchte ich an das Capitulare Karls d. Gr. 811 c. 4 erinnern, in dem an die Geistlichen die Frage gerichtet wird, ob der Unterschied zwischen ihnen und den Weltleuten nur darin bestehe, daß sie keine Waffen tragen und nicht öffentlich (nec publice) verheirathet seien [1])?

Die Anzeige des 4. Bandes war bereits der Druckerei übergeben, als der 5. Band eintraf. Da der Raum es gestattet, sei auch noch kurz auf dessen Inhalt hingewiesen. Er umfaßt zwei weitere Jahrhunderte und handelt in 6 Dissertationen von dem kirchlichen Zustand in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, von dem Konflikt Friedrichs I mit den Päpsten, von dem Streit des hl. Thomas von Canterbury mit Heinrich II von England, von dem Pontificate Innocenz' III, von der Bekämpfung der Häretiker und von dem Zustand der christlichen Ge-

1) Zu der Besprechung des 3. Bandes in Qu.Schr. 1884 S. 159 f. ist zu bemerken, daß die dort bestrittene Interpretation des eorum auch in den Conciliensammlungen von Labbé und Mansi sich findet.

sellschaft im 13. Jahrhundert. Näher kann jetzt auf den Band nicht eingegangen werden. Nur Ein Punkt sei hervorgehoben. Der Verf. verlegt den Ursprung der Constantin'schen Schenkung in das Kloster St. Denis um die Mitte des 9. Jahrhunderts. Die Argumente, die für diese These bisher vorgebracht wurden, sind indessen schwerlich beweiskräftig, und der römische Ursprung des Dokumentes ist immerhin noch der wahrscheinlichere.

2. Die Brück'sche KG. erreicht gerade nach 10 Jahren ihre dritte Auflage. Ueber die zweite Auflage ward 1878 S. 537 ff. berichtet, und da Plan, Anlage und Eintheilung bei der neuen Auflage gleich geblieben sind, so ist auf jene Anzeige zu verweisen. Dagegen ist zu bemerken, daß das Werk sich mit Recht als ein verbessertes ankündigt. Was der Verf. in der Vorrede bemerkt, daß er unter Berücksichtigung der in verschiedenen Recensionen gegebenen Winke und Rathschläge die einzelnen Paragraphen einer genauen Revision unterworfen habe, hat Ref. bei der Durchsicht bestätigt gefunden. Ebenso wurde die inzwischen erschienene Literatur sorgfältig verwerthet und verzeichnet. Einiges wird allerdings vermißt, wie S. 116 die Abhandlung von Duchesne über die Behandlung der Osterfrage auf dem Concil von Nicäa. Anderes war etwas genauer zu behandeln, wie S. 111, wo das in den kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbüchern allerdings gewöhnliche, in Wahrheit aber durchaus unhistorische *χειμάζοντες = προσκλαίοντες* wieder vorkommt, und die Sache überhaupt so dargestellt ist, als wären die Büßerclassen eine allgemein kirchliche Institution gewesen. Doch findet sich Derartiges nur sehr selten, und bei der Masse der zu berücksichtigenden

Fragen und Schriften dürfen einzelne Desiderien nicht befremden. Im ganzen verdienen der Fleiß und die Sorgfalt, die auf die neue Ausgabe verwendet wurden, alle Anerkennung.

Funk.

7.

Die Wirkungen der hl. Kommunion. Von **Max Heimbucher**, erzbischöfl. Seminarpräfekt in Freising. Regensburg. Manz. 1884. V und 256 S. M. 3.

Es ist die erfolgreiche Bearbeitung einer im Jahre 1881 von der theol. Fakultät in München gestellten Preisaufgabe, welche der Verfasser in die Oeffentlichkeit gibt. Nach einigen einleitenden definierenden und orientierenden Paragraphen wird das Thema historisch-dogmatisch in vier Abschnitten behandelt, welche die Wirkungen der hl. Kommunion als „einigende, reinigende, heiligende und heilende" unterscheiden und erörtern. Im Gegensatz zu der häretischen besonders reformatorischen Entwertung des eucharistischen Geheimnisses lehrt die kath. Kirche mit der realen Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssakramente als die erste und wichtigste Frucht seines Empfanges eine „reale, geistige, substantielle und körperliche" (S. 63) Vereinigung des Menschen mit Christus, welche ebenso verschieden ist von einer bloßen geistigen-moralischen Gemeinschaft, einer unio per fidem et affectum, als von einer physischen Vergöttlichung, einer unio formalis et hypostatica. Eine reale Einigung findet beim Genuß der Eucharistie immer statt, auch bei Ungetauften, event. selbst bei Thieren, aber hier auch eine

bloß reale, materielle, wirkungslose; das sakramentale und wirksame Genießen des lebenden Christen wird ihm zum fruchtbaren, heilsamen, oder zum gnadenlosen, verderblichen durch das Vorhandensein oder den Mangel der Disposition, des Gnadenstandes. Diese Wirkungen treten nach H. ein im Augenblick des Empfanges und sind objectiv in einem Momente abgeschlossen. Die eucharistische Vereinigung mit Christus macht den Kommunikanten zugleich im vollsten Sinne zu einem Kinde des ewigen Vaters und zu einem Tempel des hl. Geistes, wie sie denselben durch Eingliederung in den mystischen Leib Christi aufs innigste mit der Gesamtheit der Gläubigen verbindet. (Erster Theil — einigende Wirkungen.) — Die hl. Kommunion reinigt von läßlichen Sünden und von Sündenstrafen und bewahrt vor tödtlichem Falle; sie setzt aber den Stand der Gnade voraus, ist also weder das ordentliche Mittel zur Tilgung schwerer Schuld, wie die reformatorische Auffassung will, noch auch befreit sie an sich nach H. von derselben in jenem von vielen bedeutenden älteren Theologen zugegebenen Ausnahmsfalle, daß der Kommunikant sich bona fide über seinen Gnadenstand täusche. Wird die Unwürdigkeit nicht durch vorausgehende Contrition beseitigt, so ist die Kommunion zum wenigsten gnadenlos. (Zweiter Theil — reinigende Wirkungen) — Dem würdig Genießenden ist die heilige Eucharistie Seelenspeise, sie nährt, hebt, vervollkommnet das übernatürliche Leben durch Mehrung der gratia sanctificans, durch Verleihung aktueller Gnaden, durch Belebung und Stärkung aller in der Seele ruhenden guten Keime und Kräfte. (Dritter Theil — heiligende Wirkungen) — Nicht bloß dem übernatürlichen Leben

des Menschen kommen die Wirkungen der hl. Kommunion zu gute, auch die menschliche Natur hat Anteil an denselben, indem die mit dem Verlust der Integritätsgnade ihr geschlagenen Wunden, freilich nicht vollkommen, geheilt werden. Die Begierlichkeit des Geistes und des Fleisches wird geschwächt und bezähmt, der Mensch auch nach Seite seiner Leiblichkeit veredelt, geadelt, verklärt, der durch die Erlösung resp. Taufe eingesenkte Keim der Unsterblichkeit genährt, die einstige Glorie verbürgt und zwar nicht bloß wie durch einen neuen Titel, ein neues moralisches Anrecht, sondern auf Grund einer physisch-habituellen Gnadengabe. (Vierter Theil — heilende Wirkungen) — Schließlich wird als Anhang noch die Frage, ob die hl. Kommunion unter zwei Gestalten mehr Gnade enthalte, mehr Frucht bringe, als die gegen den husitischen Irrthum kirchlich vorgeschriebene eingestaltige Laienkommunion, in Kürze behandelt und natürlich verneint.

Dieses ist im wesentlichen der reiche Inhalt des kleinen Buches, das die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes, die Allseitigkeit der Auffassung, die dogmatische Gründlichkeit der Behandlung und die ruhige Klarheit des Urteils empfehlenswert machen.

Repetent Gaupp.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann, D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1885.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des h. Paulus.

Von Dr. theol. Franz Klasen in München.

(Schluß.)

C. Die menschliche Seele.

So wenig nun der Leib des Menschen irgend eine Folge einer ererbten Sünde trägt, so wenig ist die Seele davon betroffen. Anima autem nostra spiritus est incorporeus, et rationalis et immortalis. p. 868 e. Homo ex spiritu et carne constructus est. Quando ergo carnalia agit, totus caro dicitur: quando vero spiritualia, totus spiritus appellatur. Unaquaeque enim substantia, cum eadem alteram in suam ditionem erigit, et vim quodammodo propriam et nomen amittit. Nam singulae cognata sibi et vicina desiderant. 867 d. Da der Begriff Person in der stoischen Philosophie, aus

welcher wie die Pelagianer insgesammt so auch unser Commentator seine Bildung hatte, fehlte, so bleibt eine unklare Dichotomie, eine nur formale Verbindung von Seele und Leib bestehen. Die Seele soll überhaupt nichts Fleischliches (d. i. Irdisches) suchen. Sie soll sich von allen Sorgen der Welt loslösen; sogar Essen und Trinken ist etwas Schädliches. Der Apostel sagt: ihr möget essen oder trinken, thut alles zur Ehre Gottes; der Pelagianer aber, nach dem Vorbilde unseres Commentators, weiß nicht, die Welt und das Irdische und Leibliche in das rechte Verhältniß zur Seele und beides zu Gott zu setzen, weil ihm der Begriff des Persönlichen in der Mitte fehlt, weil er der Seele ihre Region (ditio) und dem Leibe die seinige, letzterem das Irdische allgemein, ersterer das Geistige, Vernünftige, Göttliche zuschreibt. Wir wissen, daß im Pelagianismus der Satz aufgetaucht ist, die Seele des Menschen sei göttlich, sei ein Theil der Gottheit; wir haben an anderer Stelle diesen Satz auf den stoischen Panlogismus zurückgeführt [1]);

---

1) vgl. Entwicklung S. 54. Auch sonst kommt dieser Gedanke in unserem Commentar zum Ausdruck. Die vielen Epitheta, welche Gott bekommt, deuten auf den Stoicismus hin. So heißt es p. 840: Deus summum magnum est, invisibilis, incomparabilis, incomprehensibilis, inaestimabilis; super omnia, cui neque proponi aliquid, neque potest aequari, sive magnitudine, sive claritate vel potentia. Weiter ist betont: Nullum elementum est Deus. Aber: die substantia invisibilis wirkt in uns diversas artes et disciplinas und so können wir Gott aus seinen Werken erkennen. Die Seele ist sogar eine imago trinitatis, da sie generat insitum sibi verbum et inseparabilem habet sibimet natum verbum sapientia. Gott offenbart sich in conscientiis creaturarum. Seine occulta virtus wird aus den Werken erkannt. Es wird durch alle diese Aeußerungen nur die Vermuthung bestätigt,

es zeigt sich, daß dieser Satz eigentlich ein integrirender Theil des Pelagianismus ist. Der Mensch muß vernunftgemäß leben, dann lebt er gottgemäß; der wesentliche Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem fehlt. Die Person kann darum auch nicht das Leibliche in den Dienst des Geistes und beides in den Dienst Gottes bringen — die Seele muß mehr und mehr alles Leibliche, alles Irdische verlassen, und sich selbst und so dem Göttlichen, Vernünftigen nachleben (868). Es gibt darum auch, wie Augustin irgendwo sehr treffend hervorhebt, im Pelagianismus eigentlich keine Sünde des Geistes. Unser Commentar reflectirt hierauf und sagt zu Röm. 8, daß der Apostel auch die Seele tadle; aber warum? weil sie Irdisches begehrt, nicht weil sie an sich sündigen kann (868). Die Seele wird nicht den Leib in ihren Dienst nehmen und ihn Gott bringen, sondern sie wird den Leib mit allem Irdischen verlassen: das heißt homo spiritualis [1]). Diesen Sinn hat es nun auch, wenn der Autor schreibt: Inquinamentum carnis est, quod per carnem admittitur; spiritus vero, quod sola cogitatione peccatur. Tunc erit perfecta sanctificatio, si utraque munda serventur (965). Das inquinamentum spiritus ist der Wille, dem die irdische That noch nicht folgt, weil die Vernunft sie aufhält. Hoc facit ratio, ut non voluntatem sequatur effectus.

Der Seele, dem spiritus rationalis entsprechend,

---

daß der Verfasser einen bloß graduellen Unterschied zwischen Gott und der menschl. Seele kennt.

1) In diesem Sinne fassen wir auch sogar folgende Stelle: Quia animale corpus, quod Dei quodammodo manu dicitur esse plasmatum: hoc ipsum spirituale fiet, per spiritum. 960 a.

muß der Mensch rationabiliter leben (866) — das ist der Kernsatz aller Anthropologie und aller Soterologie. In der Vernunft hat der Mensch sein Naturgesetz und der Apostel lehre ja, daß die Heidenvölker sündigten, weil sie von diesem Naturgesetze abwichen: quia a natura deciderunt (980). Diejenigen, welche vor dem Gesetze gerecht waren, waren naturaliter justi (845). Es heiße nicht, daß uns Christus gekauft habe (emit), sondern wiedererkauft (redemit), weil wir vorher per naturam ihm gehörten (850). Und: Reconciliati autem sumus, qui conciliati naturaliter fueramus (856). Wenn der Mensch vernünftig lebt, dann lebt er secundum spiritum (868).

Die Seele erleidet durch Sünde oder Tugend keine reale Veränderung. Es fehlt der Begriff eines habitus der Schuld und der Gerechtigkeit und der Begriff eines habitus als Neigung zum Guten oder zum Bösen. Man möchte zwar meinen, wenn der Autor oft sagt: Carnalis consuetudo concupiscit adversus spirituale desiderium (993) und umgekehrt, er setze dabei einen sog. habitus consuetudinis voraus, in gewissem Sinne schwebt ihm auch so etwas vor, allein wir wissen, wie die Pelagianer sagten: Sachen des Willens können nicht in die Natur verwandelt werden; und geradeso will auch unser Commentator verstanden sein. Die Lehre von der consuetudo ist bei ihm so haltlos, wie bei allen Pelagianern. Non natura est in crimine, sed voluntas (1049). Und: apostolus ita castitatem et abstinentiam praedicat, ut nec naturam nec creaturas damnet. — Ganz bestimmt aber ist der habitus justitiae vel injustitiae geleugnet. Wenn der Mensch Böses thut, ist er ungerecht; wenn

er Gutes thut, ist er gerecht. Darum heißt es: Imago Dei in actu consistit. (1028 d.). Und: In illo vivit Christus, in quo Christus vegetat actus et vitam (984). Jam modo tales esse actu conamur, quales futuri sumus in regno, natura incorruptibili sine dubio et perfecti (960). Wie aber der Mensch durch den Act gut ist, so ist er umgekehrt auch durch den Act schlecht. „Die Gutes thun, werden vom hl. Geiste geleitet; die Böses thun, werden von dem Geiste des Teufels regiert [1]."

Diese Gerechtigkeit ist nun endlich aus uns. Der Mensch soll nichts erstreben quod non ex se est. Der Apostel ermahnt uns statt zur Wundergabe zu den besten Gnadengaben d. h. vult nos magis illa quaerere quae ex nobis sunt et ad vitam prosunt, quam signa quae non sunt in nostra potestate posita (936). Dasjenige aber, was in unserer Gewalt ist und im eigentlichsten Sinne das Unserige genannt wird, ist die caritas. Caritas vero ex nobis est et omnem possidet fructum. Und ein anderes Mal: Omni conatu caritatem sequamini: quia in vestra est potestate (938). Die caritas ist also eine natürliche Thätigkeit der Seele, allein durch ihre eigene Kraft bewirkt. Nichts anderes ist auch verstanden unter dem spiritus Dei. Si spiritu ducimini ist erklärt: si vos spiritualibus per omnia actibus occupetis (993). Und des Apostels weitere Stelle: Fructus spiritus est caritas hat als Commentar: Omnium virtutum prima est caritas. Wenn der Geist Gottes in uns wohnt und wenn die Liebe Gottes ausgegossen ist durch den hl. Geist in unseren

---

1) cf. p. 867—869. Julian hatte die Bemerkung gemacht, die Sünden blieben im Gewissen, im Gedächtniß.

Herzen, so heißt das: wir leben actu rationabiliter. In illo spiritus Dei habitat, in quo ejus apparent fructus: sicut ait ad Galatas: Fructus autem spiritus est caritas, gaudium etc. (868). Wer so gut ist, daß er Gott seinen Vater nennt, der ist gerecht. „Wer ihn Vater nennt, bekennt sich als den Sohn. Er muß also dem Vater ähnlich befunden werden in den Sitten ... Es ist ein Beweis der Adoption, daß wir den Geist haben, durch welchen wir so (abba, Vater) beten. Denn ein solches Angeld konnten nur die Söhne empfangen" (869). Kind Gottes bist du, wenn du vernünftig lebst; den Geist Gottes hast du nicht, wenn du dich ergibst ventri et libidini (906/7). Kurz: justitia est merces operum pristinorum (852). Wo aber Gerechtigkeit, ubi justitia ibi et pax: ubi pax ibi gaudium spirituale, quia ex dissentione semper tristitia et molestia generatur (893). Eine eingegossene Gnade ist nicht gekannt, so wenig als eine eingegossene Tugend (855. 927. 937. 992 u. a.).

2) Die Gnade.

Folgerichtig sind Natur, Gesetz und Gnade wesentlich gleich und zwar dona naturalia. Der Commentator spricht sehr verständlich von der gratia naturae (1035) und sagt, daß wir durch Gesetz und Gnade eigentlich nur erhalten hätten, quod nostra jam possidet natura (999).

Wie es Pelagius und Julian thaten [1]), so theilt auch unser Autor die Heilsgeschichte in drei wesentlich coordinirte Zeitperioden: tempus naturae, tempus circumcisionis, tempus Christianitatis (853). Durch die beiden letzteren ist aber eine Erhöhung oder wesentliche

1) vgl. Entwickl. 270—274.

Verbesserung der Natur nicht eingetreten. Vor dem Gesetze waren die Menschen naturaliter justi (845). Omnis natura humana novit diligenter amare quod bonum est (1021). Natura agit legem in corde per conscientiae testimonium: sive conscientia testatur legem habere timendo, dum peccat et victis gratulando peccatis (845). Das geschriebene Gesetz enthält der Hauptsache nach nur jene Moralvorschriften, die der Mensch auch aus sich hätte wissen können. Scripta lex et naturalem continet (863). Quae enim per naturam utiliora probantur, utiliora sunt per legem (846). Ob das Christenthum etwas lehrt oder gibt, was die Natur nicht leisten kann? Wir werden das bald sehen. Vorläufig mag folgende Stelle hierüber Platz finden: Admirabiliter intulit apostolus dicens: Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum: quia quae Moyses et naturalis lex non docuit, haec docuit Dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum et superare vitia (866).

Das Gesetz Moses wurde gegeben, weil die Menschen das natürliche Gesetz vergessen hatten. Jdeo per legem quid sit peccatum agnoscitur: quia in oblivione erat lex naturae (850). Von der Natur abgefallen waren die Menschen gleichsam ein unfruchtbarer wilder Oelbaum geworden, sie wurden durch das Gesetz wieder auf die Natur aufgepropft: Quia jam olim patres eorum naturalem legem obliti, degeneraverant a natura, et per successiones peccandi, consuetudine permanente, quasi naturaliter amari et infructuosi esse coeperunt (883). Der Grund des Vergessens war also die consuetudo. Daß das mosaische Gesetz einige Verbesse-

rungen des Naturgesetzes enthielt, ist nicht ausgeschlossen [1]). Es war getheilt in caeremonialia und moralia. Erstere hörten mit dem Christenthume auf, letztere haben ewig Geltung.

Durch das Gesetz konnten die Menschen gerecht werden, wie durch die Natur: sancti, qui Deo placuerunt naturali lege similiter et Moysi (870). Doch geschah es auf die Dauer ebensowenig durch das Eine, wie durch das Andere. Auch nach dem Gesetze muß man noch klagen: Ita nos paternae traditionis consuetudo possederat, ut omnes ad damnationem nasci videremur. Und als Jude seufzte Paulus: wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes d. h. von der consuetudo mortifera (999). Er glaubte sogar gut zu leben, er erkannte die Sünde nicht, bis das Gesetz ihm sagte: non concupisces (988). Die Gewohnheit der Sünde war aber bei ihm (er stellt hier unter seiner Person die Juden allgemein dar) so groß geworden, daß er sich nicht mehr frei zu machen verstand; wenn man aber trotz Gesetz, trotz der Erkenntniß des Gesetzes noch sündigt, so heißt das: super modum peccare (884). Wer soll ihn hievon erlösen? Das Gesetz that es nicht. Nicht als ob, wie die Manichäer wollen, das Gesetz schlecht gewesen wäre, das Gesetz war gut und heilig und gerecht (950); die viele Sünde bezeugte keine infirmitas legis, sed humanae voluntatis (863. 66). Das Gesetz war gegeben, ut nos non transgredi vel cogeret vel doceret (850). Und doch erlöste den Juden das Gesetz nicht!

---

1) Aut ante legem literae leviora quaeque non cognoscebantur esse peccata id est, quae aliis non nocebant: ut concupiscentia, ebrietas et caetera hujusmodi. 850 c.

In Wahrheit hatte es nämlich drei Schwächen: es lehrte zwar die Sünde kennen, aber es zeigte nicht, wie man sie vermeiden könne (lex ostendere novit peccatum: non tamen ostendit, qualiter debeat observari) (850); das Gesetz gab zweitens für die begangene Sünde keine Verzeihung (lex non donat peccata, sed damnat (853); und drittens, hat es nur irdische, keine ewigen Lohnverheißungen, und jene sind zu schwach für ein gutes Leben (lex bona terrae promittens nutrire novit amatorum carnis desideria). Es sollte zu Gott hinführen und versprach doch irdische Dinge, die ja der homo spiritualis verlassen soll (863).

Darum kam die Gnade in Jesus Christus. Die eigentliche Gnadenzeit, in welcher wir von dem Leibe des Todes erlöst werden können, ist das Christenthum. Zur Zeit des Naturgesetzes wußte man von der kommenden christlichen Zeit noch nichts; bei den Propheten ist sie aber schon vorhergesagt [1]): diese lehren, daß die Zeit der Gerechtigkeit kommen werde, und sie seufzen darnach. Heu mihi anima, klage Jeremias, quia periit a terra revertens! [2]).

Diese Zeit der Gnade ist das Christenthum und die ganze organische Verbindung der alten und neuen Zeit

---

1) Hoc est quod dicit: quia justitia, quae in Christo manifestanda erat, in lege naturali non erat cognita. Testimonia autem legis Moysis et Prophetarum annunciatione praedicantur 850. c.

2) 870 c. Ja sogar: Quis enim dubitat, tam sub lege positos, quam sine lege degentes, nisi Christum crediderint, perituros? 845 c. Derjenige ist ein praevaricator legis, der nicht dem Hinweise des Gesetzes folgt: an Christus zu glauben. 847 a—e.

besteht darin, daß die Propheten des A. B. die neue Zeit vorhergesagt und daß die Gerechten darnach geseufzt haben.

Das Christenthum, auch Gnade genannt, unterscheidet sich nach unserem Autor zuerst vom Gesetze dadurch, daß es statt irdischer Verheißungen die ewige Seligkeit in Aussicht stellt. Besteht nach ihm unsere Lebensaufgabe darin, daß wir spiritualiter leben d. h. das Irdische verlassen, so können wir naturgemäß hiezu nur durch die Hoffnung auf ewigen Lohn angestachelt werden. Spirituali conversatione perfectae fidei speramus nos justitiae immortalem accepturos esse mercedem (992). Der Gerechte lebt aus dem Glauben, heißt: er hofft auf den himmlischen Lohn (840). Ja, wenn der Apostel sagt: ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, so commentirt unser Autor: ohne die Hoffnung auf ewigen Lohn ist es unmöglich, tugendhaft zu leben. Und wiederum: Nulla enim spes in rebus visibilibus est Christianis. Non enim nobis praesentia promissa sunt sed futura (870). Der Glaube ist also hier identisch mit der Hoffnung auf ewigen Lohn. „Wenn ihr wisset, zu welcher Hoffnung ihr berufen sind, werdet ihr leicht alle Hoffnung der Welt verachten, und wenn ihr den Reichthum der göttlichen Erbschaft sehet, wird euch alle irdische Erbschaft anekeln“ (998). Diese Lehre wird hundert Mal wiederholt. Quid prodest nos huic mundo mori, si hunc contemtum voluptatum vita non sequitur aeterna? (945). Der erste Vorzug der Gnade vor dem Gesetze besteht also in der Verheißung himmlischen Lohnes. cf. 1001 f.

Im Besonderen macht der Verfasser diesen Vorzug

des Christenthumes geltend für die Ertragung der irdischen Leiden. Si nihil esset in futuro non eramus tam stulti, ut tantas tribulationes pro illis pateremur (945 cf. 942). Qui perfectae caritatis est, sustinet omnia patienter propter spem futuram (1031).

Es gebe Menschen, welche an der Auferstehung, an der ewigen Belohnung, wie an der Hölle zweifeln: diese haben noch den irdischen Geist des Gesetzes (881. 943). Dagegen haben die Jünger Christi die primitias spiritus, die prima praeclara charismata, per quae ditaverunt omnem terram, d. h. sie haben die himmlische Verheißung und wegen dieser arbeiten sie und dulden sie. Die Juden hatten den Geist der Furcht, wir haben den Geist der Hoffnung: es ist aber viel besser, aus Hoffnung auf Lohn das Böse meiden, als aus Furcht vor der Strafe. Qui credit futuris amplius operatur, quam qui praesentem metuit poenam (992).

Wer nun aus Hoffnung auf Gott das Gute thut, der bezeugt zugleich seine Liebe gegen Gott, nach dem er verlangt, und das heißt: Fides per caritatem operatur. Nicht aus Furcht vor Strafe soll der Christ das Gute thun, sondern aus Liebe zu Gott, d. h. um zu Gott zu kommen. Die Menschen nehmen oft die größten Beschwerden auf sich aus Liebe zum Gelde, das sie doch nicht ewig besitzen können; der Gläubige aber liebt nicht das Geld, sondern Gott und sucht, ihn zu erreichen (855). Die Liebe ist ohne Glauben (d. i. ohne Hoffnung auf den Himmel) unfruchtbar, wie der Glaube es ist ohne Liebe (1012). Wenn aber die Liebe Gottes ausgegossen ist in unseren Herzen durch den hl. Geist, so heißt dieses: der Geist Gottes zeigt uns den Lohn der Tugend:

Deus et spiritum sanctum nobis dedit, qui jam ostendat gloriam futurorum (855/6). So stachelt uns der hl. Geist (die Lehre des h. G.) wiederum an zum Guten (870). Der Verheißung auf Seite Gottes im Christenthum entspricht auf Seite der Menschen ein gläubiges Vertrauen, das zugleich Liebe ist (amor concupiscentiae). Weil im A. B. die Menschen mit solcher Verheißung noch nicht angestachelt waren, befleißigten sie sich des Guten auch noch nicht so (869/70). Indem wir aber aus Antrieb dieser Verheißung Tugend üben, ehren wir Gott durch Glaube und Liebe. Je mehr wir dieses thun, desto größer wird wieder unsere Seligkeit werden [1]). Sufferunt et philosophi sed non in caritate (1003).

Dieser unser Glaube, der durch die Liebe wirkt, und dieses unser Vertrauen, das durch Geduld aushält, wird indeß doch belebt durch die uns von Gott schon erwiesenen Wohlthaten. Magnitudo beneficiorum excitat in se magnitudinem caritatis: quae perfecta confidit et timere non novit [2]). Und diese uns von Gott erwiesenen Wohlthaten sind im Grunde zusammengefaßt in der Menschwerdung und in der Erlösungsthätigkeit Christi. Durch diese ragt das Christenthum ebenfalls an Gnade vor der alten Zeit hervor. „Alle Größe der Macht Gottes in Natur und Gesetz überragt es, daß er den

1) Stellarum diversitati justorum differentiam comparat: quos gradus virtutum in gloria, non peccata, facient esse diversos. Nam peccatorum diversitas in coelo non erit, sed in poena. 947 b.

2) p. 855 e. Mit diesen Worten ist des Apostels Satz erklärt: caritas Dei diffusa est in cord. nost. vgl. 1002 d.

Christen verlieh, seines eigenen Sohnes nicht zu schonen" (998). „Was wird Gott, der uns seinen Sohn nicht verweigerte, theureres haben, das er uns verweigerte?" „Christus ist für uns gestorben. Wären wir gut gewesen, so ließe sich die Liebe Gottes noch eher fassen; Christus aber wurde Mensch für uns und ließ sich verachten, da wir als Sünder es nicht verdienten" (855).

Diese Hingabe Christi seitens des Vaters ist außer der ewigen Verheißung der Vorzug des Christenthums vor dem alten Bunde. Die Bedeutung Christi besteht aber nicht in der stellvertretenden Genugthuung für uns — diese kennt der Commentator nicht — sondern darin, daß nun er lehrte, *wie man die Gebote halten könne und noch mehr, wie man von der begangenen Sünde wieder frei werde.* Beides war im Gesetze nicht gelehrt.

Christus war gesendet, weil die Gewohnheit der Sünde das Gesetz entkräftet hatte. Wie lehrte nun er das Gesetz halten? Antwort: durch seine *Lehre* und sein *Beispiel* (doctrina et exemplo). Christus doctrina et conversatione destruxit peccata zu 2. Tim. 2,10. Qui enim participes sunt Christi gratiae, didicerunt quemadmodum oportet vincere passiones et Deum diligere ac proximum suum: sicut scriptum est: Non enim estis sub lege, sed sub gratia: gratiam vivendi et doctrinae praebuit exemplum (860). Knechte der Gerechtigkeit sind wir in doctrina et exemplo Christi. Was *lehrte* Christus? Ist seine Moral vollkommener, als jene des Gesetzes war? Das ist mehr Nebensache; was er lehrte, war: das Gesetz nicht carnaliter, sondern spiritualiter zu befolgen. „Er lehrte nicht nur die

Digitized by Google

Sünden, sondern auch alle Gelegenheiten zur Sünde zu vermeiden" (861). Er stellte uns den ewigen Lohn in Aussicht, er spornte uns durch sein Leiden und Sterben zur Gegenliebe an und wenn wir so wie er leben, nicht das Irdische suchen, so werden wir das Ewige verlangen. Die Juden wurden auf Sinai gezwungen durch Donner und Blitz, wie wilde Thiere, wir werden eingeladen durch Lohn wie Freie. Zu Gal. 4.

Das Gesetz spiritaliter zu befolgen lehrt aber Christus namentlich durch sein Beispiel. Notandum quod illa efficax possit esse doctrina, quae justitiae commendatur exemplo (1031). Und hiemit gelangen wir an einen der wichtigsten Punkte. Christus selbst führte ein Leben ohne Sünde und unter seinem Beispiele sollte, so scheint es auch das sündenlose Leben verstanden werden. Die impeccantia der Pelagianer hatte ursprünglich den Begriff, daß der Mensch alle Sünde vermeiden könne [1]). Die Kirche sollte ohne Mackel und Runzel sein, lehrte Pelagius und Cälest folgerte: wenn der Mensch nicht ohne Sünde sein könne, so treffe nicht ihn die Schuld, sondern Gott.

Allein schon Garnier bemerkte, daß der Begriff impeccantia im Pelagianismus Wandlungen unterworfen gewesen sei. Unser Commentar dringt zweifelsohne auf ein frommes Leben. Aber er sagt nicht, daß der Mensch nach der Taufe nicht mehr sündigen könne: non qui impossibile sit peccare his qui gratiam acceperunt (861). Er legt einen Nachdruck darauf, daß auch der Getaufte die peccandi possibilitas behalte, wenn er auch die Tugend betont

1) vgl. Entw. S. 288 ff.

und urgirt. Male sentiunt qui dicunt: nemo potest vitare peccatum (910). Der Apostel sagt ja immer: ihr waret Sünder, damit wir nun als Christen lernen, wie wir uns betragen sollen (855/6). Er ermahnt uns, daß wir das Fleisch mit allen Lastern kreuzigen (Gal. 5), wie Christus integer gekreuzigt ward (860). Wir sollen im Frieden Gottes leben und nichts mehr gegen die Gerechtigkeit thun. Pacem reconciliationis observabimus, si nihil ejus bonitati vel justitiae deinceps faciamus contrarium (995).

Ist aber dieses denn im Christenthume zur Wahrheit geworden? Wenn weder zu Zeiten der Natur, noch zu Zeiten des Gesetzes die Menschen gut waren, hat die Lehre und das Beispiel Christi bewirkt, daß die Christenheit nun frei von Sünden lebt?

Hier steckt der Autor den Kopf in den Sand. Nur die Reinen, antwortet er, gehören zu Christus, die Sünder müssen erst wieder Buße thun [1]). Also gibt es doch Sünder trotz des Beispiels Christi? Und wie viele? Wir wissen schon, daß er seine moralischen Anforderungen im Verhältnisse zu Pelagius sehr gemäßigt hat. Und doch betont er, daß den sündigen Christen zwar wohl eine zweite Taufe, aber nicht die Buße versagt sei [2]). Seine Mahnung an die Gerechtigkeit ist, um

1) Maculati ab ea (sc. ecclesia) alieni esse censentur, nisi rursum per poenitentiam fuerint expurgati. 1008 f. Gegen die Novatianer tritt der Commentator auf, weil sie die Reue verschmähten. p. 910.

2) Sive jam non potestis iterum baptizari, quia Christus non potest pro vobis iterum crucifigi, sicut dicit ad Hebraeos: Impossibile est eos, qui semel illuminati sunt etc. Quibus

es zu wiederholen, sehr eindringlich. Nichts mehr von demjenigen sollen wir wünschen und begehren, was der alte Mensch vor der Taufe begehrt und wünscht (860). Christus kreuzigte seinen unschuldigen Leib, wir sollen den schuldigen von den Sünden trennen. „Ihr seid keine Kinder mehr, sondern Vollendete; gleichsam der Pädagog für den Knaben. Mache keine Fehler mehr in der Rede, denn du hörst nicht mehr den Grammatiker, sondern den Redner [1])." Tunc sane fructuosa erit redemptio nostra, si peccare cessemus (850 f.). Die Juden erhielten das Gesetz nur auf steinernen Tafeln, wir ins Herz geschrieben (955 e.).

Die Natur hat viel Sünde gewirkt, das Gesetz hat viel Sünde gewirkt, und — sagen wir es nur gleich — auch die Zeit der Gnade ist mit viel Sünde behaftet. Aber sie hat einen Unterschied und Vorzug vor den beiden anderen Zeiten. Ministerium evangelii

---

non poenitentiam negat, sed iterationem baptismi diffitetur. 860 e. cf. 914 f. Nolite de praeteritis timere peccatis, tantum ne post baptismum delinquatis. Aut qui ut assolet praeventus fuerit ad poenitentiam convertatur, ferner: Omne peccatum permanens excludit a regno 914 e.

1) Non vos vincet peccatum. Non enim estis parvuli, sed perfecti: quasi paedagogus puero. Noli facere vitium sermonis; non enim adhuc audis grammaticum, sed oratorem. 861 b. Es gäbe Menschen, sagt der Autor, welche die Stelle Röm. 3, Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis gegen die Nothwendigkeit der guten Werke auslegten. Und doch sage der Apostel: Plenitudo legis est caritas etc. Die nicht mehr nothwendigen Werke seien die Beschneidung, die Haltung des Sabbathes u. a. Es gebe aber im Unterschiede von opera legis wohl opera gratiae 851 d. — Bemerkenswerth ist auch der Satz: wenn ihr noch sündigt, seid ihr noch unter dem Gesetze p. 860/61:

in admittendo peccata (956e). Das Gesetz muß zum Evangelium vorschreiten. Dum lex ad evangelium profecerit: illi perverso ordine evangelium ad legem provocare nituntur, zu Gal. 1.

Was heißt das? Der Commentator sagt: „das Gesetz konnte die Menschen nicht zu Kindern Abrahams machen, da alle unter der Sünde waren und daher zu bestrafen; das Gesetz verzeiht nicht. Das Christenthum aber macht alle Völker zu Kindern Abrahams, nachdem es ihnen die Sünden vergeben hat" (853). Wodurch denn? „Entweder weil nun nach dem Aufhören des Gesetzes keine Uebertretung mehr möglich ist, oder weil keine Strafe mehr nöthig ist, weil auch kein Gesetz mehr nöthig ist." Auch dieses ist für sich nicht wohl verständlich. Wodurch wurde Abraham gerechtfertigt? Durch den Glauben. Sündigte er überhaupt nie? O! ja; aber die Sünde wurde ihm durch den Glauben verziehen. Tam magna fuit fides Abrahae, ut et pristina ei peccata donarentur, et sola prae omni justitia doceretur accepta, et tanto deinceps amore flagravit, ut super omnia se opera praepararet (852). Wir aber sollen Kinder Abrahams werden, und in diesen Worten ist angegeben, wie wir das können.

Das Gesetz zeigte die Sünden, die Juden waren in dem Wahne, daß sie es erfüllen könnten. Sie erfüllten es aber doch nicht. Die Beschneidung sollte ihnen die Beschneidung des Herzens andeuten, statt dessen aber stellten sie das Gesetz für die Erfüllung des Gesetzes hin (847. 78). Hätten die Juden das Gesetz beobachtet, so wären sie gerecht gewesen, denn: qui fecerit homo, vivet in ea (879 a). Sie beobachteten es indeß nicht

und wollten doch nicht um Sündenvergebung bitten, weil sie aus Stolz nicht als Sünder erscheinen wollten. In diesem Sinne schreibt der Apostel: ignorantes justitiam Dei suam quaesierunt statuere. Gott hätte ihnen die Gerechtigkeit geben müssen, und zwar durch Verzeihung der Sünden, auf welche wir im Christenthum hoffen, und welche wir im Christenthum erlangen. Auf diese Gerechtigkeit deutete das Gesetz, welches Christus weissagte, merklich genug hin[1]), sie war verborgen im A. T. (850), die Juden wollten aber davon nichts wissen und pochten auf ihre Werke. Diese jedoch waren schlecht. Das Gesetz forderte nur, es zeigte aber auf Christus hin: daß nämlich der Mensch Verzeihung, Erlösung brauchte. Das Amt des Christenthums ist: Vergebung der Sünde. Gloria legis per gloriam evangelii evacuatur, sed ita evacuatur ut proficiat: sicut infantem ipse dicit evacuari in viri perfecti aetatem (956 c). Si in lege spem ponitis et justificare posse vos creditis, infirmam Christi gratiam judicatis (992). Und so will der Apostel verstanden sein, wenn er schreibt: Finis legis Christus ad justitiam omni credenti (879). Der Jude wird aber ein Uebertreter des Gesetzes genannt non sequendo, quod lex dicit: hoc est, ut Christo cre-

1) Habent scientiam legis, sed non intelligunt, quia Christus secundum legem venit. 878 e. Quia et hoc legis est, ut Christo credatur. 879 b. Praevaricator legis est, dum non sequitur id quod ibi praedictum est. 847. Moses unterscheide schon im Leviticus diese doppelte Gerechtigkeit; Einige wollten glauben, die Juden hätten für die Erfüllung des Gesetzes nur das irdische Leben als Lohn gehabt; dieses sei aber irrig, denn Christus sage: willst du das Leben haben, halte die Gebote. vgl. p. 879.

dens veram circumcisionem acceperit (847). Ja, sogar die Heiden werden mit den Juden untergehen, wenn sie nicht an Christus glauben: Quis enim dubitat, tam sub lege positos quam sine lege degentes nisi Christum crediderint, perituros? (845 c.) Doch ist dieses wohl nur von jenen Heiden zu verstehen, die seit Christi Geburt leben. Denn das Naturgesetz deutete ja noch nicht auf Christus hin; darum heißt es auch mehrmals: die Heidenchristen seien gegen die Natur auf den Glauben der Patriarchen aufgepropft. Die Juden sollten eigentlich als Oelzweige an dem Oelbaume des Glaubens Abrahams hangen; sie wollten nicht, die Heiden glauben aber, und so wurden sie gegen die Natur als oleaster aufgepropft auf den Glauben der Patriarchen. Sie flüchteten sich, heißt das, viel eher zu der Sündenvergebung aus Christus und darum waren sie den Juden ein Vorbild [1]).

Indeß, man sieht schon, die Heiden sollen Kinder Abrahams werden und auch wir sollen Kinder Abrahams werden: die centrale Bedeutung Christi ist hiemit von selbst ausgeschlossen. Würden die Juden das Beispiel Abrahams, der durch Glauben gerechtfertigt wurde, nachgeahmt haben, so hätten sie das Beispiel Christi nicht mehr gebraucht; so aber muß Christus die Juden und Heiden durch sein Beispiel zu Kindern Abrahams machen. Radix Patriarchae, rami apostoli

1) p. 883. An dem Tage, wo einer an Christus glaubt, ist er wie Einer der das ganze Gesetz erfüllt hat. cf. p. 879. Darum ist auch kein Gesetz mehr nothwendig; es war nur für die Sünder gegeben cf. zu Gal. c. 1 u. 2. Fides Christiana statt observatio judaica. l. c. So auch: Ego per legem legi mortuus sum. l. c. Ex lege Christum expectavimus. 997 e.

(882 f). Radicem Abraham significat apostolus propter fidem.

Wenn nun diese alle Kinder Abrahams und wenn sie gute Christen werden wollen, so müssen sie an die Vergebung der Sünden glauben und um den ewigen Lohn gut arbeiten. Das ist in dem Satze kurz ausgedrückt: Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur et ad futura fidei opera praeparetur (852 e). Dem Abraham wurde durch den Glauben alle Sünde verziehen, die Liebe entbrannte dann in ihm und er wurde für alle guten Werke vorbereitet. Derselbe Gang der Rechtfertigung gilt für uns: Remissis per baptismum peccatis, augeri caritatem in Deo, quae operit multitudinem peccatorum: et deinceps non sinit imputari, dum bonis quotidie operibus mala praeterita superantur (852 f).

Die Sünden werden also nach unserem Commentator verziehen außer durch den Glauben auch durch die Taufe [1]); und zwei andere Mittel unserer Rechtfertigung sind noch die Buße und der Tod Christi. Betreffs des Todes Christi heißt es: Qui morte sua nostra peccata abolevit (854 e.) Qui sanguine suo nos redemit (850 e.)

Weil eine reale Belastung der Seele nicht möglich ist, kann auch an eine reale Veränderung der Seele durch die Rechtfertigung nicht gedacht werden. Der Commen-

1) Omnia peccata baptismo diluuntur. p. 914 d. f. Durch die Taufe werden wir erst Heilige, darum sind es die Katechumenen noch nicht. 995 d. Quia possunt etiam catechumeni ex eo quod Christo credunt fideles dici: non tamen sancti sunt, quia non per baptismum sanctificati.

tator will gar nicht mißverstanden sein. Wenn der Apostel mahnt, die Philippenser sollten sein sinceri, repleti fructu justitiae per Jesum Christum. Philip. 1, 11; so commentirt der Autor: Sincera materia est, quae naturam suam servat nulla extrinsecus corruptione fucata. Non solum sinceri ab omni corruptione sitis, sed etiam fructu justitiae abundetis exemplo Christi: qui non modo malitiam non habet, sed etiam bono redundat (1013). Die Natur muß wie durch Sünde, so durch die Gnade unverändert bleiben; den einzigen Vergleich, der an etwas anderes erinnern könnte, ist vom Weine gemacht. Die Natur kann besser werden mit dem Alter, wie der Wein durchs Ablagern. Aber wir dürfen sicher sein, daß mit diesem besser Werden nur das besser Handeln aus Gewohnheit gemeint ist.

Folgerichtig kann ein „anders Werden" nur so viel bedeuten, als „anders Handeln". Und der Verfasser redet thatsächlich nur immer von einem alienare a peccato, averti a peccato und andererseits von einem converti ad Deum. Das aber thut der menschliche Wille, der das eine Mal den Adam, das andere Mal das Beispiel Christi nachahmt. Dadurch, daß sich der Wille vom Bösen weg und zum Guten hinwendet, rechtfertigt sich der Mensch. Die Rechtfertigung des Menschen vollzieht sich durch die sola fides.

Usher begründete sein geringschätzendes Urtheil über unsere Commentare damit, daß darin die größten Widersprüche ohne alles Urtheil zusammengewürfelt, compilirt seien. Als Hauptwiderspruch führte er an, daß der Commentator bald die Rechtfertigung durch den Glauben allein vor sich gehen lasse, bald die Nothwendigkeit der

guten Werke lehre. Wir könnten leicht eine reiche Summe von Belegen für beide Sätze nebeneinanderstellen. Gloriamur in sola fide Christi, heißt es das eine Mal. Non habens meam justitiam hoc est meo labore quaesitam, sed illam quae a Deo proprie et sola fide collata est Christianis. Dagegen aber: Non justificat sola fides; suo labore conquirat justitiam et vivet in aeternum. — Notandum, quod sola fides ad salutem ei, qui post baptismum supervixerit, non sufficiat, nisi sanctitatem mentis et corporis habeat, quae sine sobrietate difficile custoditur. Sehr grell scheinen diese zwei Aussagen von einander abzustehen. Und doch, wenn bisher alles so folgerichtig zusammengestellt war, wer würde plötzlich solch grobe Widersprüche bei unserem Autor vermuthen?

Man sehe sich die Stellen nur genau an, und man wird bald eine Unterscheidung bemerken. Wo der Autor von der Gerechtigkeit durch den bloßen Glauben redet, da meint er die mit der Taufe zusammenfallende Rechtfertigung, wo aber durch die Werke des Menschen die Gerechtigkeit bewirkt werden soll, (justitia est merces operum pristinorum 852 d.), da fügt er wohlweislich hinzu, daß es sich um die Gerechtigkeit post baptismum handelt (998).

Hat die Taufe keine Wirkung ex opere operato, besteht auch die Buße nur in der persönlichen aversio a peccato et conversio ad Deum ohne eine reale Veränderung an der Natur, waren aber die Juden ungerecht dadurch, daß sie nicht an die Sündenvergebung in Christus glauben wollten, so sind wir schon zu der Folgerung geleitet, daß unsere Rechtfertigung in dem Glau-

ben an die Nachlassung der Sünden bei unserer Wegwendung von der Sünde bestehen wird. Oder besser: Unsere Rechtfertigung geschieht durch die Wegwendung von der Sünde, wozu uns der Glaube nur ein Hülfsmittel ist.

Der Commentator meint es so: Wie Christus gestorben ist und auferstanden von dem Tode, so sollen auch wir absterben der Sünde und zu einem neuen Leben wieder auferstehen [1]). „Wenn wir mitbegraben sind, so werden wir auch dann seiner Auferstehung theilhaftig sein können; und wenn wir neu und umgewandelt in unserer Lebensweise werden gewesen sein, werden wir auch neu und umgewandelt sein in der Glorie.“ „Auf den Tod Christi sind wir getauft, daß wir mit ihm sterben in der Taufe. Der Apostel zeigt, deswegen würden wir so getauft, damit wir durch das Mysterium mitbe-

1) Schon in der letzten Schrift, welche Augustin gegen Pelagius schrieb, bemerkt der Heilige: es komme heraus, als ob dem alten Bunde die Sünden deswegen nicht verziehen seien, weil er das Beispiel Christi noch nicht gehabt hätte: tamquam ideo peccatum non indultum fuerit eis qui sub lege fuerunt vel sunt, quia exemplum Christi sive non habuerunt, sive non credunt. de grat. Christi n. 42. Doch hält dort Augustin dieses so wenig für des Pelagius wirkliche Meinung, daß er glaubt, ihn durch diese ironische Bemerkung ad absurdum geführt zu haben. Mochte nun Pelagius wie immer es gemeint haben, ausgesprochen hatte er es in seinen Schriften gewiß nicht: und darum kann unser Commentar wiederum nicht von ihm stammen. Die Schrift des hl. Augustinus de pecc. orig. zeigt aufs klarste, daß Cälest und Pelagius noch am Schlusse ihres Lebens die Taufe für nothwendig hielten wegen der Erlangung des regnum coelorum (im Unterschiede von der vita aeterna.) cf. de pecc. orig. n. 5. 1. 24. Diese Unterscheidung kommt in unserem Commentare gar nicht mehr vor; die Taufe hat eine ganz andere Bedeutung erhalten.

graben werden mit Christus, den Sünden absterbend und absagend dem früheren Leben: damit, wie der Vater in der Auferstehung des Sohnes geehrt wird, er so durch unseren Lebenswandel geehrt werde: daß keine Erinnerung mehr des alten Menschen in uns erkannt werde." Und wiederum: Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus, id est, jam quasi commortui cum illo sumus (945).

Nicht die Taufe läßt die Sünde nach, sondern der Glaube in der Taufe. Es heißt wohl: justificati sumus per baptismum, quod omnibus non merentibus gratis peccata donavit (850 e.). Aber der Autor drückt sich genauer an anderen Stellen aus: Convertentem impium per solam fidem justificat Deus (852) und Sola fides dimittit. Auch der Tod Christi läßt Sünden nach: peccata dimissa sunt et reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus (838). Aber der Tod Christi ist keine Wirkursache unserer Rechtfertigung, sondern nur ein Bild derselben. Wie Christus dem Leibe nach starb (ans Kreuz geschlagen wurde), und wie wir dieses aus dem Glauben wissen, so soll auch der Glaube an Christi Tod und Auferstehung uns antreiben, daß wir absterben der Sünde (den Willen kreuzigen) und zu einem neuen Leben auferstehen. Das heißt: wir werden auf den Tod Christi und auf die Auferstehung Christi getauft (948). Letzteres füge der Apostel immer der Verläumdung wegen hinzu, gegen diejenigen, welche von den Getauften kein gutes Leben forderten. Die Taufe ist also selbst eine Ceremonie, die ihren Inhalt aus dem Beispiele des Todes und der Auferstehung Jesu empfängt. Der Verfasser hat nichts dagegen, auch in der Taufe, in der Abwaschung selbst

schon ein Symbol zu erblicken, aber ihren eigentlichsten Inhalt empfängt sie aus dem Beispiele des Sterbens Jesu. — Glaube ich also, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, und glaube ich, daß dieses für mich ein Vorbild der Buße ist, lasse ich zum Ausdrucke dieses Glaubens auch die Taufhandlung an mir vornehmen und wende mich nun dabei von der Sünde weg und zum Guten hin, — so bin ich gerechtfertigt. Ist nun die Sünde weggenommen oder nur zugedeckt? Darüber läßt der Verfasser zwei Ansichten neben einander bestehen [1]). Die Hauptsache ist die Abkehrung des Willens. Darnach sollst du zwar durch gute Werke dir den Himmel verdienen; sündigst du aber doch, so wirst du denselben Weg der Bekehrung abermals gehen müssen, nur kann die Taufe nicht wiederholt werden. Das ist aber, da du ja durch die Taufe einmal zu Christus hingeführt bist — sie ist im Christenthume erforderlich — auch nicht wieder nothwendig. Erwecke den Glauben von Neuem an Christi Tod und Auferstehung, wende dich vom Bösen wieder weg, zum Guten wieder hin: und du bist abermals und abermals gerechtfertigt. Denn: ministerium evangelii consistit in admittendo peccata. — Insofern sind der Tod Christi und die Taufe und der Glaube und die Buße Mittel unserer Rechtfertigung im Christenthume. Lebest du nun aber im Christenthume

1) Quod poenitetur, non tenetur: quod tegitur, non apparet, et idcirco minime imputatur. Quidam dicunt remitti per baptismum: tegi laboribus poenitentiae: non imputari per martyrium. Alii autem dicunt, remissis per baptismum peccatis augeri caritatem in Deo, quae operit multitudinem peccatorum: et deinceps non sinit imputari, dum bonis operibus mala praeterita superantur.

gut, so hast du nicht nur die Gnade Christi, sondern auch die des hl. Geistes, der dir als Anreizung zum Guten den ewigen Lohn in Aussicht stellt. Du hast die caritas Dei: dieses alles hat dir die Lehre und das Beispiel Christi gegeben.

Man muß über die consequente Durchführung dieses anthropologischen Systemes staunen und kann die Geschicklichkeit nicht genug bewundern, mit der sie auf die Bibel aufgebaut ist. Julian von Eclanum reicht an diese Vollendung nicht hinan: mindestens muß er noch durch heftige Polemik sich das Gebiet erobern, in dessen ruhigstem Besitze wir unsern Autor hier gewahren. Zu welch einem unbedeutenden Plagiator läßt man den Julian in dem Augenblicke herabsinken, wo man ihn zeitlich auf unseren Commentator folgen lassen will! Wir sind der Ueberzeugung, daß hier die vollendetste Arbeit des Pelagianismus vor uns liegt.

Es liegt auf der Hand, wie sich die Lehre unseres Autors vorzüglich um die christliche Gnade dreht, zu welcher, wie wir im §. 3 ausgeführt haben, Pelagius erst am Schlusse seiner Lehrthätigkeit überleitete. Und was sagte er von ihr? Hie und da und verstohlen, bemerkt Augustin, flicht Pelagius das Beispiel Christi und die Sündenvergebung schließlich als Gnade in seine Lehre ein. Die natürlichen Kräfte zur Vermeidung der Sünde, diese urgirte Pelagius und die ratio dux war sein Palladium. Aeußerlich, schreibt er an Demetrias, ist der Mensch zwar schwach, sed melius intus eum Deus donavit. Die geringste Sünde verdient die Hölle und Gott will, daß die Kirche ohne alle Makel und Runzel sei. Die Freiheit von der Sünde tritt aber bei unserem

Commentator durchaus in den Hintergrund; die Lehre und das Beispiel nahm Pelagius zu Hilfe, um dadurch die Tugend zu erhöhen: in dem Commentare folgt dieses in zweiter Linie: das ministerium evangelii in admittendo peccatum! Von diesem Unterschiede zwischen Christenthum und Gesetz, worin der Höhepunkt aller Deductionen des Commentares zu suchen ist, findet sich in der ganzen Lehrthätigkeit des Pelagius keine Spur. Im Gegentheile: unserem Commentator muß ja sogar Pelagius mit seiner Selbstgerechtigkeit wie ein Gesetzesjude erscheinen, der nicht gerechtfertigt werden kann, weil er seine Sündhaftigkeit nicht eingestehen und nach Christi Bild keine Bekehrung eingehen will. — Der Mensch hält die Gebote nicht (höchstens am Anfange der Schöpfung, da die Gewohnheit der Sünde noch nicht herrschte, lebten sündenlose Menschen), darum muß er wie Abraham auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauen, sich bekehren: dazu mahnte ihn schon die Beschneidung, dazu mahnt ihn noch vielmehr der Tod Jesu, zu welchem er eingeführt wird durch die Ceremonie der Taufe.

Das gerade Gegentheil der Lehre des Pelagius stellt sich hier heraus: Pelagius mußte sagen: ministerium evangelii in vitando peccatum, der Commentator sagt: ministerium evangelii in admittendo peccatum.

Es versteht sich, daß die Taufe an den Kindern nicht eher etwas wirken kann, als dieselben des Fiducialglaubens fähig werden. Da sie nun keine Erbsünde haben, so ist eine Wirkung der Taufe ex opere operato auch nicht nothwendig.

4. Der übrige Inhalt der Commentare.

Der noch übrige Inhalt des Commentares ist nicht

unwichtig, doch glauben wir ihn deshalb in einem Paragraphen darstellen zu dürfen, weil in dem Bisherigen die wesentlichsten Fragen des Pelagianismus erschöpft sind, an denen wir den Unterschied des Pelagius von unserem Commentator illustriren konnten. Sehr nahe zusammenhängend damit sind noch die zwei Fragen, ob nach unserem Verfasser der Mensch sich die Gnade verdienen muß und kann, und worin die Ursache der endlichen Beharrlichkeit gefunden werden muß. Augustin charakterisirt in seiner letzten Schrift gegen Pelagius die damals im Pelagianismus gewöhnliche Prädestinationslehre dahin: man pflege zu sagen: der Mensch fängt an, Gott vollendet. Solent homines dicere: nos incipimus et Deus perficit (de grat. Chr. 48). Dagegen führt er sofort den hl. Ambrosius auf. Pelagius wollte in Diospolis leugnen, daß er lehre: gratiam dari secundum merita nostra. Augustin ist bemüht, dem Häresiarchen nachzuweisen, daß dieses wohl seine Lehre sei und hält demselben auch hierin Unwahrhaftigkeit vor. (de grat. Chr. 27. 34). Ja, an Papst Zosimus hatte Pelagius geschrieben: der Mensch gehe selbst zum Glauben und der Lohn des Glaubens sei die Gnade (de grat. Chr. 34). Habent liberum arbitrium, per quod ad fidem venire possunt et Dei gratiam promereri. Schon in den capitulis des Pelagius ferner war gestanden: Donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias, sicut Paulo apostolo donavit (de gest. Pel. 33). Und im Briefe an Demetrias: Si utique subditi sumus Deo ejusque faciendo voluntatem divinam meremur gratiam .... (de grat. Chr. 23). Trotzdem hatte er, als ihm des Cälest Worte: Dei gratiam secundum merita

nostra dari, vorgelegt wurden, in Diospolis geantwortet: anathematizo qui sic tenent (de gest. Pel. 30). Sehet nun, sagt der Heilige: quam veraci corde!

Und doch wenn man nicht übersieht, daß Pelagius unter Gnade die Natur und das Gesetz und die Lehre und die Taufe versteht, so muß man es für Wahrheit halten, daß er von dieser Gnade niemals lehrte, sie werde nach Verdienst gegeben. Augustin wußte lange Zeit nicht recht, was Pelagius eigentlich Gnade nenne. Nun hat Cälest den Satz ausgesprochen: Quoniam poenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia (de gest. Pel. 42). Einestheils ist die Sündenvergebung die Wirkung der subjektiven Thätigkeit und doch anderstheils sind die Mittel zur Sündenvergebung solche, die der Mensch nie im strengen Sinne verdienen kann. Sie sind in wahrem Sinne dona gratis data. Und insofern konnte Pelagius sagen und hat es auch nur insofern sagen wollen, daß wir ohne unser Verdienst die Gnade erhalten. In einem anderen Sinne freilich folgt auch bei ihm die Gnade dem Verdienst: insofern nämlich der Mensch anfängt und Gott vollendet, insofern als der Mensch mit seinem freien Willen sich zum Christenthum hinwenden muß.

Dieses ist, so scheint uns, der Schlüssel zur Aufklärung scheinbarer Widersprüche, die sich sonst auch durch unseren Commentar hindurchziehen würden. Hält man diese Erklärung nicht fest, so würden die Gegensätze in unserem Commentare noch viel unvermittelter sich gegenüberstehen, als bei Pelagius. Denn einmal lautet die

Lehre: Paulus per fidele primum servitium meruit apostolatum (837 c). Auch die Veränderung seines Namens verdiente er sich, wie manche Gerechte des A. B., profectu et incremento meritorum (837 b). Wiederum: Ostendit evangelii gratiam obedientibus praedicandum (838 b). Die Galater haben den Geist empfangen ex merito fidei (985 c), und die Epheser sollen Glaube und Liebe haben, dann wird ihnen die Weisheit als Helferin gegeben: notandum quia fidem et caritatem habentibus sapientia a Domino praedicatur: noverat enim adjutricem esse virtutum (998 b). Das andere Mal dagegen umgekehrt: Vocatione sancti facti estis non meritis (838 c). Gratia vobis peccata dimissa sunt (838 d). Paulus apostolus per voluntatem Dei, non meritis (995 d). Wir werden befreit secundum voluntatem Dei, non secundum merita nostra (981 b). Justificati estis per baptismum quod omnibus non merentibus gratis peccata donavit (850 e). Und: non sitis ingrati: salutem vestram meritis vestris deputantes; sine labore nostro justos nos fecit; gratia gratos nos fecit sibi in Christo (995 e u. 997 a). Unmittelbar aufeinander folgen endlich die scheinbar zwei großen Gegensätze: Gratia non tam nostrae capacitatis quam illius largientis; und: Ad quam gratiam qui se optaverit ipsam consequitur: ut puta qui studiosus legis est, sapientiam multam: oranti et jejunanti conceditur spiritus potestas (1003 d). Der Commentator hellt uns die scheinbar größten Widersprüche selbst auf, indem er schreibt: Paulus accepta gratia honorem apostolatus meruit (837). Unter Gnade, die wir nicht verdienen können, wird im Allgemeinen das Gesetz und die Christ-

liche Offenbarung verstanden, im Besonderen dann aber die Taufe als (Quasi-) Mittel der Sündenvergebung. Es ist keine Stelle nachweisbar aus unserem Commentare, welche diesen Begriff der Gnade und deren Unverdienbarkeit negiren würde. Wenn der Satz vorkommt, gratiam secundum merita nostra dari, so ist er in gewissem Sinne Eigenthum aller Pelagianer, in gewissem Sinne aber auch wieder von keinem derselben vertreten. Denn auch Cälest wollte niemals sagen: die Gesetzgebung und die Menschwerdung Jesu, ferner die Beschneidung und Taufe seien verdient von den Menschen; betreffs der wirklichen remissio peccatorum bleibt die Sache zweifelhaft, je nachdem, ob die Rechtfertigung bloß in einem Wegwenden von der Sünde, oder auch in einem freiwilligen Vergessen seitens Gottes bestehen soll, setzt man nun aber einmal diese Gnadenveranstaltungen Gottes als gegeben voraus, so ist die gratia actualis (und diese ist nur eine gratia externa) jedesmal durch die Bemühung des Menschen verdient. Genau so paßt die Stelle unseres Commentators: qui studiosus legis est, sapientiam multam consequitur: oranti et jejunanti conceditur spiritus potestas. Aber Gott fängt an. Coepit (Deus) doctrinam, sive gratiam scientiae largiendo (1012 d). Gott stellte Christum in promptu ante oculos omnium: ut qui redimi vult, accedat (850/51). Ja, sogar von einer gratia nascentiae redet der Commentator (970 e), denn die Erschaffung, sowie die Erhaltung unseres Lebens ist eine Gnade in echt pelagianistischem Sinne. Solche Veranstaltungen Gottes behalten in der ganzen pelagianistischen Entwicklung den Namen: Gnade; und dieses ist der Punkt, in welchem unser Commenta-

tor mit Pelagius und allen Parteigängern der Pelagianer einer Lehre und einer Ansicht ist. Und doch kann man auch wieder mit Augustin sagen, die Pelagianer lehren: „der Mensch fängt an, Gott vollendet". Es ist dann nur das Christenthum als gegebene Thatsache zu supponiren: so ist es freilich wahr, daß sich der Mensch zu demselben hinwenden und er also das Gute „anfangen" muß, weil ja ein innerer Gnadenruf gründlich ausgeschlossen bleibt. Gott aber fängt wieder an, indem er Lohn verheißt und insofern vollendet auch Gott: Deus velle operatur suadendo, et praemia promittendo: Qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit. Caeterum perficere nostrum omnino, nec velle quicquam est: quia utrumque ejusdem loci definitione tenetur (1016 e).

Wie sich also unser Autor zur Frage der endlichen Beharrlichkeit verhält, läßt sich aus letzterer Stelle schon ahnen. Vorher indeß sei bemerkt, daß sich derselbe sogar auf die Antwort einläßt, wem denn von Gott die Möglichkeit, zu glauben und zu büßen gegeben werde, indem ihm Gott das Evangelium mit seinem erlösenden Inhalte verkünden lasse. Man kann das (auch im Sinne unseres Autors) in die gewöhnlichere Frage kleiden, wen Gott zur Taufe berufe und wen nicht? Die Semipelagianer antworteten hierauf: diejenigen, von denen Gott wisse, daß sie sich der Taufe nicht würdig zeigen würden, berufe er nicht; was Augustin sofort mit der Bemerkung entkräftete: Viele wirklich Getaufte machen sich dennoch der Taufgnade später sehr unwürdig. Augustin selbst legte diese Berufung aus der massa damnationis in die freie Wahl Gottes. Die ganze Frage

aber über die Berufung zur Taufe tauchte, wie bekannt, erst gegen den Schluß des Pelagianismus auf. Augustin bemerkt sehr treffend, daß die ursprüngliche Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum die Frage nach der Berufung zur Taufe mehr oder weniger entbehrlich gemacht habe, indem ja der Ungetaufte auch zum ewigen Leben (vita aeterna) komme. Hätten die Pelagianer, sagte der Heilige, diese Lehre gewagt, der Mensch werde getauft oder nicht getauft, je nachdem Gott vorhersehe, ob er sich der Taufe später würdig machen werde oder nicht, so würden sie die unhaltbare und unbegründete Distinguirung zwischen regnum coelorum und vita aeterna nicht ersonnen haben; sie würden erklärt haben: Gott weiß voraus, daß sich der Eine nicht würdig bezeigen wird der Taufe, deswegen läßt er ihn nicht getauft werden. Doch, bemerkt er weiter, zu jener horrenden Lehre, daß Gott etwas strafe, was gar nie zukünftig wirklich werde, bekannten sich die Pelagianer nicht: diese blieb den Brüdern aus Massilia vorbehalten. cf. de praed. sanct. n. 24. 25.

Die Frage ist im ganzen Pelagianismus nicht gestellt. Augustin aber drängte mit dem Einwande, warum denn nicht alle zum regnum coelorum und deswegen zur Taufe berufen seien? Wenn es keine Erbsünde gebe, müße doch Gott alle Menschen gleich behandeln und berufen! Die Antwort fehlt in allen Werken der Pelagianer. Was für einen Unterschied sollte wohl Pelagius angesichts seines Naturalismus zwischen vita aeterna und regnum coelorum thatsächlich gemacht haben? Das sagte man nicht; darüber mußten Redensarten hinweghelfen.

Nun hat aber der Autor unserer Commentare, der die Lehre von der vita aeterna und dem regnum coelorum gar nicht mehr kennt, die Frage nach der praedestinatio ad baptismum durchaus im Sinne des Semipelagianismus beantwortet, indem er ganz unbeirrt um Einwendungen sagt: Quos praescivit credituros, hos vocavit (837). Hoc praedestinavit, ut haberent potestatem filii Dei fieri homines, qui credere voluissent: sicut scriptum est: Sequebantur verbum cum fiducia omni volenti credere (996). Und wiederum: Nos qui ex Judaeis credimus per fidem praedestinati sive praecogniti sumus (997 d). Wir dürfen auch hieraus wieder so viel schließen, daß der Autor unseres Commentares eigentlich in die semipelagianistische Zeit hineinragt. Wenn die Semipelagianer das incipere credere dem Willen des Menschen zuschrieben, so geht auch unser Autor sehr weit ins Detail, indem er sagt: der Mensch müsse dem Evangelium entgegenkommen in primitiis credulitatis (986 a). Wie genau paßt hiezu, was Augustin als Lehre der Semipelagianer mittheilt: Nostram Deum non praescivisse nisi fidem, qua credere incipimus, et ideo nos elegisse ante mundi constitutionem ac praedestinasse, ut etiam sancti et immaculati gratia atque opere ejus essemus, de praed. sanct. 38.

Da nun also Gott vorherwußte, daß Paulus glauben würde, so verkündigte er ihm sein Evangelium; kam der Apostel hiezu aber schon in primitiis credulitatis, so war es auch wieder sein Verdienst, daß er glaubte. Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio credit: sicut ait (apostolus) in actibus: non fui incredulus çaelesti visioni (901 a).

Gar sehr wehrt sich der Autor dagegen, daß in der praedestinatio ad fidem irgend eine Ueberwältigung des Willens durch die Gnade angenommen werden dürfe. Notandum quod neminem voluerit necessitate boni aliquid facere, ne mercedem amitteret. Vocatio autem volentes colligit non invitos ... Hoc ideo dicit, ne fortuitam Dei gratiam judicarent. Ergo vocantur per praedicationem, ut credant: credentes justificentur per baptismum: glorificentur in virtutibus gratiarum. Und wiederum zum Colosserbrief: Exponit (apostolus) quod frequenter obscure dicebat: hoc est, quomodo Deus det velle, vel adjuvet et confirmet: docendo scilicet sapientiam et intellectum gratiarum tribuendo, non libertatem arbitrii auferendo, sicut etiam in praesenti orat, ut impleantur agnitione voluntatis ejus, in omni sapientia et intellectu spirituali: quo possunt digne Deo per omnia ambulare.

So wenig aber Gott den Menschen zum Glauben bestimmt, ebensowenig bestimmt er ihn auch zur Seligkeit. Nicht Gott gibt die Gabe der Beharrlichkeit, sondern der Mensch macht, wenn er will, von der Gnade Gottes guten Gebrauch bis an sein Ende. Homo accepit propriae voluntatis donativum; Dei ergo dare, permittere est. Praedestinare idem est quod praescire. Ergo quos praevidit conformes futuros in vita, voluit, ut fierent conformes in gloria. Qui transformavit corpus humilitatis nostrae conforme corpori claritatis suae. Gott folgt mit seinem Rathschlusse durchaus dem Willen des Menschen. Das im pelagianistischen und semipelagianistischen Streite so berühmt gewordene Wort des Apostels Deus omnes homines vult salvos

fieri 1. Tim. 2, 14 ist kommentirt: Hic probatur, nemini oportere ad credendum vim inferre, nec tollere libertatem. Der Mensch kommt zum Heile, si ipsi vocanti Deo consentire voluerit. Zugleich findet der Autor hier die „Verhärtung" des Pharao beleuchtet: Sed et illud hoc loco solvitur de induratione Pharaonis et ceterae hujusmodi objectionis quaestiones. Gott will zwar, daß alle Menschen selig werden, wenn nämlich die Menschen wollen; will der Mensch nicht, dann verläßt ihn schließlich Gott, d. h. er hört auf, ihm das Evangelium predigen zu lassen, wie der Arzt — so erklärt der Commentar — schließlich den Kranken verläßt, wenn der Kranke die gemachten Vorschriften nicht beachten will. Nur so, meint der Autor, werde Gottes Walten gerechtfertigt: ut justificeris in sermonibus tuis (848). Würde ein anderer Sinn in der Prädestination liegen, würde Gott nicht dem Verdienst und Mißverdienst des Menschen folgen, so wäre die Gnadenwahl eine Willkühr: ne fortuitam Dei gratiam judicarent (848 cf. 841. 42. 81).

Da es nun einestheils offenbar ist, daß unser Commentator die Gedanken des Semipelagianismus ganz als die seinigen bekennt, anderstheils aber er jede innere Gnade leugnet und die Erbsünde verwirft, so glauben wir ihn unter jenen Mönchen suchen zu müssen, von welchen Prosper in seinem zweiten Briefe an Augustin (ep. inter Aug. 225) redet: Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut .... Prosper sagt zwar nicht, daß diese Mönche auch die Erbsünde leugneten, im Uebrigen aber lehren sie wie unser Commentator: volunt gratiam ad conditionem hominis pertinere ... atque ad hanc gratiam, qua in Christo rena-

scimur, pervenire per naturalem facultatem ... et ad salutis donum omnes homines universaliter, sive per naturalem, sive per scriptam legem, sive per evangelicam praedicationem vocari etc. Sicherlich geht aus diesem Berichte wieder hervor, daß die Ansichten unter den Mönchen sehr verschieden blieben; die Einen machten sich vom Pelagianismus nicht los, die anderen construirten den jetzt sogenannten Semipelagianismus: allein auch diese letzteren „entwickelten" sich; schon Prosper schreibt in seinem Berichte: cum prius meliora sentirent und Hilarius bemerkt dem Heiligen: Nec mireris quod aliter vel aliqua in hac epistola addidi, quantum puto, quae in superiore non dixeram: talis est enim nunc eorum definitio, praeter illa quae per festinationem aut oblivionem fortasse praeterii (epist. inter Aug. 226 n. 9). In der Zeit dieser vom Pelagianismus zum Semipelagianismus überleitenden Lehrentwicklung suchen wir unseren Autor.

Ueber seine Personalien geben manche seiner Lehrsätze Aufschluß. Wir haben schon erwähnt, daß er das votum castitatis wie das votum paupertatis kennt und lobt (920) und sein Preis des ehelosen Lebens lassen auf den ersten Blick einen Mönch in ihm erkennen [1]). Daß er

1) Auch seine Empfehlung des Gebetes (951. 998) deutet dahin. Doch kann auch ihm der Zweck des Gebetes echt pelagianistisch hauptsächlich nur die Erkenntniß Gottes sein, ibid. n. 939. Er lobt die abstinentia, das jejunium et haec similia (936). Ferner preist er das Verlassen der Welt: mundi contemptus, welches er dem Martyrium gleichstellt. Er bemerkt dabei, daß es eine zu seiner Zeit vertretene Ansicht sei, bei der Verfolgung werde das Verlassen der Welt Pflicht, bei ruhigen Verhältnissen sei es unnütz und thöricht. Darüber ist der Autor erbost (937). Des

aus dem Judenthume abstammte, Judenchrist war, dürfen wir vielleicht aus seiner Darstellung des Christenthums als verbessertes Judenthum (wir sollen Kinder Abrahams werden) folgern. In den exegetischen Versionen zeigt er sich sehr bewandert. Ueber Eph. 1,10 „Gott will alles wieder aufrichten in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist" zieht der Autor folgende Erklärungsweisen an: die Einen verstehen unter Himmel hier die Seelen, unter Erde die Körper, andere unter Himmel die Juden, unter Erde die Heiden; andere unter Himmel die Engel und zwar solle durch Christus die Kenntniß der Engel vermehrt werden, die früher gefragt hatten: quis est iste rex gloriae. Der Autor selbst aber glaubt, der Apostel wolle sagen, Christus habe wiederhergestellt die Freude der Engel über die Bekehrung der Menschen [1]). Sehr oft gibt er selbst zu einer Stelle zwei oder drei Erklärungen an, von denen die letzteren mit dem Wörtchen item, seltener mit aut ita oder aliter eingeleitet werden. cf. 939; 943. Eine solche äußere Gleichheit könnte zwar durch einen Interpolator auch hergestellt sein, doch scheint uns die Harmonie in nicht nur nebensächlichen Formen, sondern in der Diction des ganzen Commentares die Möglichkeit eines Interpolators oder Compilators durchaus auszuschließen. Uns wenigstens ist in der ganzen Arbeit kein Satz begegnet, der auf eine mehrfache Feder schließen lassen müßte. Ist der Inhalt des Commentares aus einem

Apostels Wort: melius est enim nubere quam uri ist commentirt: malo fornicationis melius est quod igne punitur. zu 1. Cor. c. 7.

1) 997. Hier mag auch die Bemerkung des Autors Platz finden: Utrum Paulus in Hispania fuerit, incertum habetur. 897 a.

Gusse, so ist es die Form auch: überall dieselbe prägnante Kürze und überall dieselbe Ausdrucksweise.

Die Differenzen der antiochenischen und alexandrinischen Schulen sind unserem Autor wohl bekannt: er führt die Exegese des intellectus historicus wie jene des intellectus allegoricus an (956), ist aber zu nüchtern, als daß er ein Freund der Allegorie sein könnte. Si praecepta, sagt er, velis allegorice intelligere, omnem virtutem eorum evacuans, omnibus aperuisti viam delinquendi. Sed ille verus spiritualis intellectus est, qui non verisimilibus coloribus pulchrum mendacium pingit, sed virtute rerum ipsam rem exprimit veritatis. Es könne nicht immer der historische und nicht immer der allegorische Sinn festgehalten werden (ibid. 990).

Für die Unterscheidung von Bischof, Priester, Diacon und Laie ist er ein klassischer Zeuge: Hic sancti possunt accipi sacerdotes, qui in prima (ep. ad. Cor.) ponuntur invocantes Dominum et ad Philippenses cum episcopis et diaconibus (p. 950 f). Die metropolis von Achaja ist Corinth. Die Kirche Roms, an welche sich Pelagius und Cälest ohne den gehofften Erfolg gewendet, gegen welche Julian dann aufgetreten war, erhält kein Lob. Der Autor meint, der Apostel lobe kluger Weise den Glauben der Römer, entweder um sie dadurch zum Fortschritt anzustacheln, oder weil die Römer vorher gar so tief in den Götzendienst versunken waren. Sie bedürfen einer Stärkung, nicht als ob sie von Petrus zu wenig empfangen hätten, sondern damit durch das Zeugniß zweier Apostel ihr Glaube gekräftigt werde. Hic ostendit quomodo eos superius laudaverat (838 u. 839). Darin erblickt der Autor den Grund

zur Abfassung des Römerbriefes. Auch Paulus habe das Apostolat für die Römer empfangen (388 c). Zwischen Juden und Heiden dürfe kein Unterschied gemacht werden.

Die Priester werden aber auch in der hl. Schrift oft Bischöfe genannt: so z. B. Phil. 1, 1, wo der Apostel von Bischöfen rede, die in Philippi seien: man könne aber in einer Stadt nur einen Bischof annehmen. Hic episcopos presbyteros intelligimus: non enim in una urbe plures episcopi esse potuissent, sed etiam hoc in apostolorum actibus habetur (1011 e). Die Presbyter, welche sich der Mühe des Evangeliums unterziehen, sollen die Thessalonicenser doppelt ehren: et caritatis obsequio et ordinis dignitate (1038 c). Der Priesterstand ist der g r a d u s s e c u n d u s, imo p e n e u n u s est gradus (mit dem Bischofe) (1048 a). Auch die Laien werden genannt ein genus sacerdotale, auch sie werden vom Apostel ermahnt, einander zu lehren, zu trösten, zu erbauen, Liebesdienste zu erweisen und sich deshalb in dem Evangelium Christi nicht nur sufficienter, sondern abundanter auszukennen (1029. 1038). Diese Betonung der Laienrechte läßt vermuthen, daß der Commentator, wie Pelagius, ein Laienmönch gewesen sei. Dasselbe geht mit noch mehr Sicherheit aus folgender Stelle hervor: Im Alterthume hätten die Priester Herrschaft geübt; modo autem non dominari sed formam praebere jubentur quia sacerdotale genus sumus etc. omnia communiter habemus: quamvis per illos percipiamus sacramenta (988 b).

Seine p h i l o s o p h i s c h e B i l d u n g ist eine platonisch-stoische. Die Tugend ist lehrbar und die höchste

Thätigkeit in der Kirche ist die der doctores. Sogar die Stelle: einen fröhlichen Geber liebt Gott, ist auf die Lehrer bezogen. Den Tempel Gottes verletzen (1. Cor. 3, 17) heißt: ecclesiam ad pravam doctrinam reducere (909 c). Man höre folgende Definition von Gott. Deus est summum bonum, invisibilis, incomprehensibilis, incomparabilis, inaestimabilis, qui super omnia est, cui neque proponi, neque aequari aliquid potest sive magnitudine, sive claritate sive potentia (840). Die Seele ist ein Bild der Trinität (840 e). Eine auffallende Aehnlichkeit zeigt in manchen Stücken die Lehransicht unseres Commentators mit jener des Juden Philo. Ueber den Urstand dachte Philo geradeso, wie unser Autor. Auch bei Philo ist die Tugend lehrbar. Die wahre Sittlichkeit besteht auch ihm in dem *ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει*, secundum naturam vivere. Das äußere Gesetz, den Buchstaben, soll man verlassen, sagt Philo, und unser Autor hält das Gesetz für erfüllt in dem Augenblicke, wo man Christus kennen lernt. Die Leiblichkeit d. h. das Irdische soll man verlassen, lehrt Philo, und im Glauben und in der Hoffnung das Unsichtbare suchen: denselben Gedanken haben wir in unserem Commentare vorgefunden. Die Epitheta bonus et justus liebt Philo für Gott und für das Gesetz zu gebrauchen. Geradeso unser Autor: Bonus est Deus expectando justus est puniendo (844 a). Lex sancta et justa et bona (956 c).

Ohne das Mittelglied der stoischen Philosophie ist der ganze Pelagianismus unerklärbar und auch die Lehre unseres Commentators: sie wurzelt sehr tief in dem philosophischen Durcheinander, das im Anfange des Christen-

thums theils eine Verschmelzung mit der christlichen Lehre einging, theils eine Verbesserung des Christenthumes anstreben zu können glaubte, theils sich sogar mit stolzem Brüsten an die Stelle des Christenthumes als Lehre für die Gebildeten stellte. So war zu den Lebzeiten unseres Autors der Stoicismus auch schon durch die Farbe des Neuplatonismus gezogen und mit diesen bunten Federn haben viele sich zu schmücken geliebt. Man merkt unserem Autor an, daß auch er hieran hängt. Er verwahrt sich gegen diejenigen, welche aus des Apostels Wort »noli altum sapere« ein Verbot des Studiums der Weisheit folgerten (883 c). Im Gegensatze zum Stoicismus und in Harmonie mit dem Neuplatonismus steht seine Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott. Daß die Welt erschaffen ist, zeigt ihre mutabilitas; wäre die Welt aus sich selbst, so müßte sie vor ihrer Existenz gewesen sein, um sich zu erschaffen. Ihre Ordnung zeigt auf einen weisen Schöpfer hin (841). Die Heiden haben Götzenbilder gemacht, weil sie in dem Wahne waren, durch Denken die Gottheit erfassen zu können (841). Zu ermitteln, wie weit jeder Autor in dem Neuplatonismus gewurzelt war, ist heute noch schwer zu bestimmen: allein auch unser Commentator will sich, wie Pelagius und Julian, als Christ mit dem Neuplatonismus, und als Neuplatoniker mit dem Christenthume abfinden.

Daß Pelagius nicht der Autor ist, geht noch aus der öfteren Bemerkung hervor, daß er gegen eine pars adversa schreibe, womit Augustin und die Katholiken überhaupt gemeint sind (848 b. 849). Zur Zeit aber, da Pelagius seine Annotationen schrieb, war eine solche pars adversa noch nicht vorhanden. Wie gründlich der Ver-

fasser auch theologisch gebildet war, zeigen seine wiederholten Rücksichtnahmen auf die Manichäer, auf Photinus, auf die Arianer, deren Schriftverwerthung aus unserem Commentare manche interessante Beleuchtung erfährt, auf die Novatianer und Antitrinitarier, deren biblische Begründungsversuche der Autor fleißig mittheilt. Der Griechischen ist er für kundig zu halten, da er wiederholt auf griechische Versionen des Textes Rücksicht nimmt. Vgl. p. 838 b, 936 d, 948 b.

Wie steht es mit seiner Sacramentenlehre? Augustin bemerkte schon früh, daß ein Sakrament in eigentlichem Sinne bei den Pelagianern keinen Platz finde [1]): und unsere Darlegung hat genugsam gezeigt, wie allen realen Inhaltes bar ein Sakrament auch unserem Autor ist. Augustin bemerkt aber weiter, daß, wenn die Pelagianer auch den realen Inhalt der Sacramente verflüchtigen, sie doch den Namen derselben beibehalten. Und so ist auch unser Autor ein Zeuge für mehre Sacramente: er kennt, wie genugsam bewiesen, ein Sacrament der Taufe [2]); er nennt auch ein ungere spiritu sancto vel chrismate, was zweifelsohne auf die Firmung zu beziehen ist (952 f). Wiederholt redet er vom „Fleische und Blute Christi" und ist damit ein Zeuge für die Existenz des hl. Altarssacramentes: Cum vero baptismi mare transimus .... deinde manna cibamur et potum

---

1) Denique ipsa ecclesiae sacramenta, quae tam priscae traditionis auctoritate concelebrat, ut ea isti, quamvis in parvulis existiment simulatione potius quam veraciter fieri, non tamen audeant aperta improbatione respuere . . de pecc. orig. 45.

2) Vgl. noch: Apostolica autem traditio est, quae in toto mundo praedicatur, ut baptismi sacramenta. 1041 f.

accipimus de Christi latere emanantem (927). Incontinenti non expedit sanctum Christi corpus attingere (1036). Quae (immunditia) corpus Christi audenter non permittit accipi. Nicht so bestimmt ist die Hinweisung auf das Sakrament der Buße. Es heißt: ut credentes in ipsum reconciliemini Deo hoc est vice Christi (962 d); ferner: dedit nobis ministerium reconcilationis, ut et nos alios reconciliare possimus (462). Indeß will hier der Autor das ministerium reconciliationis von Christi Lehre und Beispiel verstehen. Und derselbe Gedanke mag dem anderen Satze wieder zu Grunde liegen: Ut pro Christo nos reconciliemus homines Deo, cujus Christi vice, legati sumus Dei (962). Es kann und soll das alles wahrscheinlich nur die äußere Verkündigung der Rechtfertigung bedeuten. Vom zweiten Corintherbriefe sagt der Commentator: Tota epistola contra Novatum est und meint damit, der Apostel wehre der allzu leichten Verzeihung. Doch zeige derselbe zugleich: jene seien vom Teufel verblendet, welche gar keine Verzeihung gewähren wollen, weil man dadurch die Sünder in Verzweiflung bringe. Der Apostel verzeihe in Corinth dem Blutschänder und allen, die gesündigt hätten in persona Christi, qui dixit: quaecumque solveritis in terra erunt et in coelo soluta. Und wiederum: quia vice fungimur Christi (954). Die Vorstellung, daß hier der Apostel in seinem apostolischen Amte vergebe, nicht nur als Privatperson (non in mea persona), wie es die Corinther thun sollen, liegt diesen Ausführungen zu Grunde und angesichts der Bußpraxis der ersten Jahrhunderte dürfte wohl in der letzteren Ausführung

auch ein Beleg für das Sacrament der Buße (ministerium reconciliationis) gefunden werden.

Die Laien werden in Getaufte und Katechumenen getrennt; auch die Bemerkung ist vorhanden, daß der Orient noch Diaconissinnen habe „bis auf den heutigen Tag". Die Weihe des Priesters wird genannt ordinatio, Priesterstand mit Bischofsstand fast gleichgestellt. Timotheus prophetiae gratiam habebat cum ordinatione episcopatus (1050). Vos spiritus sanctus episcopos ordinavit (1048). Ipsum dicit episcopum quem superius presbyterum nuncupavit (1851). Es werden mehrere gradus der Priesterwürde unterschieden. Laicum significat, qui nullo gradu ecclesiastico fungitur (939). Secundus, imo pene unus est gradus (sc. Priester und Bischof). Die Diaconen sollen vor der Weihe auch geprüft werden: Non solum episcopi sed et isti ante ordinationem probari debent (1048). — Es sei hier erinnert, daß, obwohl Cälest seiner Lehre gemäß auch die Sacramentenlehre consequenter Weise hätte verwerfen müssen, er sich doch in Ephesus zum Priester weihen ließ. — Von der Ehe ist zwar viel die Rede: ein Sacrament ist sie gerade mit Worten nicht genannt.

Die Christologie des Commentators ist eine echt pelagianistische. Damit ist gemeint: Christus hat nicht die centrale Bedeutung des Welterlösers, er ist Lehrer und Vorbild; er hat keine Sünde. Besonders oft ist die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater gegen Arius betont (995. 944).

Im Uebrigen wird die Christologie der Pelagianer gewöhnlich so dargestellt, daß der Mensch Jesus sich habe die Verbindung mit dem Sohne Gottes verdienen

müssen. Die Folgerung ist sofort, daß sich mehrere Menschen dieselbe Gnade verdienen könnten. Diese Darstellung ist nicht richtig. Es kommt in keiner Schrift der Pelagianer der Satz vor, daß der Mensch Jesus sich die Vereinigung mit der Gottheit verdient habe, sondern Augustin hat nur gegen Julian diese Lehre als abschreckende Folgerung ein paar mal angedeutet aus dem Grundsatze der Pelagianer, daß die Gnade nach Verdienst dem Menschen gegeben werde op. imp. 4, 84 und 1, 138. Augustin sagt auch nicht, daß die Pelagianer diese Folgerung wirklich ziehen, sondern er kleidet den Satz in die Frage, ob sie zu einer solchen Lehre vorzuschreiten wagen. Wir haben nun ausgeführt, daß die Menschwerdung Christi nach pelagianistischer Lehre überhaupt nicht verdient werden konnte, daß sie zu dem engeren Begriffe der gratia zählt, und so weiß auch unser Commentator von einem solchen Verdienen nichts. Der Mensch Jesus wurde vom hl. Geiste empfangen, aus Maria der Jungfrau geboren und von der Gottheit angenommen, mit der Gottheit zu einem Wesen verbunden. Wir wollen die diesbezüglichen Stellen hier aneinanderreihen. Wenn es auch heißt, Gottes Sohn habe die Menschheit „angenommen", so reden wir ja auch heute noch so und wissen, daß die diesbezügliche Ausdrucksweise auch bei den Vätern nicht genauer war. Christus apparuit in homine (856). Christus induit naturam hominis (1015). Naturam nostram habuit (947). Caelestis dicitur, quia non humanae fragilitatis ritu, sed divinae majestatis nutu et conceptus est et enixus (947). Christus suscepit hominem (947). Christus hatte keine Sünde und doch die ganze menschliche Natur. (Also gibt

es keine Erbsünde!) Quod contra Manichaeos et Apollinaristas facit, qui negant a Dei Verbo perfectum hominem esse susceptum (947). Habitabat tota divinitas corporaliter quasi si dicas summariter. Christus ist zu der forma servi non localiter sed dignanter niedergestiegen. Er hatte auch eine menschliche Seele (1003). Die Menschheit verdient Anbetung, da sie mit der Gottheit eines geworden ist. Humanitas cum divinitate unum effectum est, ut omnes simul hominem adorent cum verbo assumptum (1003).

2.

Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes im Hinblick auf 1. Theſſ. 4, 17 und Apok. 21, 2. 10.

Von Prof. Dr. Rückert in Freiburg.

(Schluß.)

Demohngeachtet behaupten wir, daß es einen vollkommenen Ausgleich mit der Schriftanalogie gibt. Das Mittel dazu iſt nirgends anders als in der kontextmäßigen Erklärung von 21, 1 zu ſuchen. Faſſen wir alſo zunächſt nur dieſen Vers ins Auge.

Da iſt es zunächſt ein allgemein zugeſtandener Satz, daß der Abſchnitt 21, 1—22, 5 ein kleineres Ganzes bildet. Ebenſo unbeſtreitbar iſt die Thatſache, daß dieſes Ganze vom vollendeten Reiche Gottes handelt, aber zum Zwecke der Veranſchaulichung in hohen kühnen Bildern ſpricht. Wir glauben nun ſicherlich nicht zu viel zu behaupten, wenn wir ſagen, daß vom Theile (21, 1 und ſelbſt 21, 8) dasſelbe gelten muß, was vom Ganzen, mit andern Worten, daß von 21, 1—22, 5 jeder Satz und jeder Vers ſo nothwendig ſeinen Beitrag zur großartigen Schilderung des Unerhörten und Ungeſehenen vom ewigen Reiche (1. Kor. 2, 9) leiſten muß, als die Summe nur in den Poſten, das Ganze nur in den

Theilen Realität hat; daß somit 21, 1, beziehungsweise dessen erster Satz auf nichts anderes als auf „das ewige Leben“ bei Gott (Mt. 25, 46) bezogen werden will und darum auch auf nichts anderes bezogen werden soll. Weil nun aber dieses nicht blos temporell, sondern qualitativ vom jetzigen Leben auf Erden verschieden ist, so folgt daraus, daß 21, 1 a ebenso wenig mit irgend einer Form als mit dem Wesen der gegenwärtigen Welt etwas gemein hat, daß derselbe ebenso wenig einen Nachfolger als einen Vorgänger (wie er gerne zwischen Genesis 1, 1 und 2 eingeschoben wird) [1]) des *αἰὼν οὗτος* lehrt, daß derselbe noch weniger über die Entstehungsart und den Zweck eines derartigen zum zweiten oder dritten Mal erneuerten *αἰὼν οὗτος* Aufschluß gibt, daß er überhaupt auf kosmogonische Fragen jede Antwort verweigert.

Es trifft also Augustinus' Erläuterung von Vidi coelum novum et terram novam durch: conflagratione illa . . . ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus nostris mirabili mutatione conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis nicht minder neben den Text als die in ihrer Art konsequente des Grotius: imaginem Deus nobis dedit de florentissimo Ecclesiae statu, qui fuit a temporibus Constantini ad tempora usque Justiniani. Dasselbe gilt von den unter sich gleichlautenden, der Hauptsache nach aber mit Augustinus übereinstimmenden Bemerkungen des Primasius und Beda. Auch Ambrosius Ansbertus trägt fremdar-

1) Die Restitutionshypothese bei Delitzsch, Genesis.

tige Gedanken ein, wenn er von den Elementen behauptet: transducta per ignem speciem vel figuram immutant, ut, quam pulchra sint quae interius secundum naturam celant, appareat.

Handelte es sich wirklich um eine renovatio coeli et terrae (wie Ribera mit Berufung auf Röm. 8, 19—22 und Andreas von Cäsarea behauptet) oder um eine renovatio mundi sensibilis futura (Biblia cum glossa ordinaria) oder um eine instauratio coeli et terrae caeterorumque elementorum, so würde gerade 21, 1 deutlicher als irgend eine Stelle beweisen, daß dieselbe nicht als eine Verwandlung, sondern als eine Neuschöpfung zu denken wäre. Ist doch das *ἀπελθεῖν* 21, 1 synonym mit *φυγεῖν* 20, 11 und das Ergebnis von beiden das *οὐκ εἶναι ἔτι* wie des Meeres, so der ersten Erde und des ersten Himmels, d. i. der jetzigen Welt; denn die Leugnung der räumlichen Bestimmtheit der Kreatur (*τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς* 20, 11) kommt der Leugnung ihrer Existenz als solcher gleich. Die übliche Berufung auf 1. Kor. 7, 31 (Haymon u. a.) und Ps. 102, 27 b (Arethas u. a.) zu Gunsten einer Kommutation (Augustinus u. a.) oder einer substantiellen Fortentwicklung (Arethas, Viegas) „des ersten Himmels und der ersten Erde" ist von vorneherein hinfällig, weil erstere Stelle im Gegensatze zu Phil. 2, 8 nicht von „der Gestalt" als solcher, sondern von deren verführerischem Reize, also von „der Gestalt dieser Welt" mit ethischer Spitze (vgl. 1. Joh. 2, 17) handelt, die mit der Vernichtung der Sache ohnedies auch vergangen ist, während Ps. 102, 27 b in Ps. 102, 27 sein Korrektiv findet, wornach Erde und Himmel (102, 26) einfach — „zu Grunde gehen" werden.

Dasselbe gilt von der Gleichstellung der Verbalform ἀπῆλθον mit παρῆλθε — das wirklich auch der Recepta angehört — um einen Uebergang, eine Verwandlung herauszubringen (Arethas Kp. 65). Wie nemlich ἀπελθεῖν im uneigentlichen Sinne nur vom Aufhören (Apok. 9, 12; 11, 14; 21, 4), vom Nichtmehrsein (Apok. 18, 14 c), vom Untergange der Dinge (Apok. 18, 14 steht ἀπώλετο synonym damit) gebraucht wird, ebenso kommt παρελθεῖν in übertragener Bedeutung gleich ἀπολέσθαι und λύεσθαι nur von theilweiser (2. Petr. 3, 6, 7, 9) oder gänzlicher (2. Petr. 3, 10, 11, 12; Mt. 5, 18; 24, 34; 24, 35 mit den Antithesen; Mc. 13, 30, 31; Lc. 16, 17; 21, 32. 33; 2. Kor. 5, 17; Jak. 1, 10; 2. Petr. 3, 10) Vernichtung vor. Himmel und Erde kehren unverkennbar in das Nichts zurück, aus welchem sie hervorgegangen sind. Die Stellen 2. Petr. 3, 13; Röm. 8, 21; Hebr. 12, 26; Mt. 19, 28; Act. 3, 21; 1. Kor. 15, 42 ff. bilden dazu keinen Widerspruch. Soweit man uns mit Recht an dieselben erinnert (bei 1. Kor. 15, 42 ff. z. B. thut es Düsterdieck offenbar mit Unrecht), finden sie ihre Erfüllung in der Zeit von Apok. 20, 1—6, welche — um mit Ad. Maier zu reden — „noch der irdischen Periode angehört und als eine geistige gedacht ist" (l. c. S. 450).

Fragen wir nun, welches denn eigentlich der Beitrag von 21, 1 a zu des Apokalyptikers Schilderung vom vollendeten Reiche Gottes sei, so lautet die Antwort mit wenig Worten: dieser Satz enthält dessen Schauplatz. So gewiß aber 21, 1 b als sachliche Erweiterung (durch ἡ θάλασσα) und verstandesmäßige Verdeutlichung (οὐκ εἶναι ἔτι für das poetische φυγεῖν) von

20, 11 — in schmuckloser, nüchterner Diktion gehalten und darum buchstäblich zu nehmen ist, so gewiß ist 21, 1 a als integrierender Bestandtheil einer äußerst schwungvollen symbolischen Veranschaulichung von Abstraktem und Ideellem in nothwendig homogener Weise nicht eigentlich gemeint, sondern nur der konkrete lebenvolle Ausdruck für einen abstrakten, an sich nicht für jedermann in seiner Tiefe faßbaren Gedanken, für die eigentliche übernatürliche Enthüllung, für das wirklich Geschaute des Sehers in Betreff des Schauplatzes vom ewigseligen Leben.

So wenig also in 21, 1 a der jetzigen Welt das Prognostikon der Erneuerung gestellt wird, so wenig will durch „neuer Himmel und neue Erde" angedeutet werden, daß das jenseitige Gottesreich eine von solcher Polarität durchherrschte lokale Unterlage habe, oder daß dessen glückliche Bürger je nach ihrer Natur einst auf lichten Himmelskörpern oder auf einem paradiesisch verklärten „Erdkreis" (Jes. 14, 17; Ps. 18, 16) wohnen, wofür die hl. Schrift nirgends einen sichern Anhalt bietet, auch in 2. Petr. 3, 13 nicht, welche Stelle mit 21, 1 a verwandter ist als irgend eine andere, noch weniger in Jes. 65, 17 und 66, 22, welche Verheißungen offenbar ihre geistige Erfüllung in der messianischen Zeit finden. Unterstützt wird die Behauptung vom rein symbolischen Werth der Worte οὐρανὸς καινὸς καὶ γῆ καινή durch das ihnen anhaftende Gepräge der Unbestimmtheit, sofern ihnen einerseits als vorgeblicher Aussprache einer eben allgemein geglaubten kosmisch eschatologischen Erwartung der bestimmte Artikel nicht fehlen und andererseits als wirklich gleichwerthiger Antithese zu ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ statt des

mehrdeutigen *καινός* die genaue und entschiedene Ordnungszahl beigegeben sein sollte.

Den Schlüssel zum eigentlichen Sinne von 21, 1 a gibt 21, 5 a. Wie nach Ewalds treffender Bemerkung dort „schon alles (was von 21, 1—22, 5 von der letzten Verklärung gesagt ist) enger zusammengedrängt in den Worten liegt: Ich sah neuen Himmel und neue Erde“, so wiederholt hier die Erklärung des auf dem Throne sitzenden Erlösers: „Siehe, neu mache ich alles“ — in bündigster Form die allgemeine Schau (*εἶδον* 21, 1 und 2) und deren durch eine himmlische Stimme (21, 3) vermittelte, auf die tröstlichste alttestamentliche Verheißung verweisende Deutung (21, 3 und 4). „Begreifen“ aber auch die wenigen Worte: *Ἰδού, καινὰ πάντα ποιῶ* einerseits „alles dieses und unendlich mehr in sich“ (Ewald z. St.), so zeigt doch der Augenschein, daß sich andererseits der signifikante Satz 21, 1 a am deutlichsten in ihnen spiegelt, ja mit Hinzufügung der wirkenden Ursache (*ποιῶ*) in der nüchternen Sprache der Prosa sich einfach wiederholt. Darnach aber deckte sich *οὐρανὸς καὶ γῆ* der Sache nach mit *πάντα*, und wirklich will jener Doppelausdruck auch nur dieses sagen.

Einmal wird derselbe mit kaum zwei Ausnahmen (Lc. 12, 56 und Hebr. 12, 26) an jeder Stelle ohne die geringste Beeinträchtigung des Sinnes durch *πάντα* ersetzt, ja theilweise durch dieses erst in das rechte Licht gestellt. Letzteres gilt unverkennbar von Mt. 5, 18; 24, 35; 28, 18; Mc. 13, 31; Lc. 16, 17; 21, 33; Act. 17, 24; denn der Gedanke: „leichter vergeht alles als auch nur ein Strichlein vom Gesetze (Lc. 16, 17; Mt. 5, 18) oder als ein Wort des Erlösers“ (Mt. 24,

35; Mc. 13, 31; Lc. 21, 33) — gewinnt mindestens ebensoviel an verstandesmäßiger Schärfe als er durch Weglassen des textmäßigen Ausdrucks „Himmel und Erde" an Anschaulichkeit und Schönheit verliert. Dasselbe kann man vom „Beherrscher des Weltalls" (*πάντα*) gegenüber dem „Herrn Himmels und der Erde" (Act. 17, 24; Lc. 10, 21) behaupten, sowie vom ewigen Träger „aller Gewalt" im Weltall statt „im Himmel und auf Erden" (Mt. 28, 18). Andererseits fände *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* (Mt. 6, 10; Lc. 11, 2) und die damit verwandten Ortsbestimmungen in 1. Kor. 8, 5; Ephes. 3, 15; Kol. 1, 16; 1, 20; Apok. 5, 13 durch das biblische *πανταχοῦ* (Mc. 16, 20; Act. 28, 22) einen ausreichenden Ersatz, gleichwie das negative *μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν* (Jak. 5, 12) oder *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, μήτε ἐν τῇ γῇ* (Mt. 5, 34, 35) durch das substantivische *μηδέν* (Mt. 27, 19 u. a.) oder durch das nicht-biblische *μηδαμοῦ*. „Was im Himmel und was auf Erden ist", erscheint Ephes. 1, 10 als die zwei Hälften des Ganzen (*τὰ πάντα*), welches „in der Fülle der Zeiten in Christo zusammengefaßt, unter Christus als das Haupt gebracht" (1, 22 *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα*) werden soll und sich mit *τὰ πάντα* in 1. Kor. 15, 27 und 28 deckt, d. i. als eine Spezialisirung des allgemeinen Begriffes von Universum; und diese Spezialisirung wird Act. 4, 24; 14, 15 und Apok. 10, 6 noch auf „das Meer" und „die Wasserquellen" (cf. Apok. 14, 7), Apok. 5, 13 auf „alles Geschöpf unter der Erde" ausgedehnt.

Sodann ist *τὰ πάντα* nicht blos in Ephes. 1, 10, oder Kol. 1, 16, wo *τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* geradezu als dessen Apposition steht, sondern in vielen

andern Stellen der Inbegriff „alles Geschaffenen im Himmel und auf Erden, des Sichtbaren und des Unsichtbaren". So verdient (Apok. 4, 11) „der Allmächtige, welcher auf dem Throne sitzt", Herrlichkeit, Ehre und Macht, weil er alles (τὰ πάντα) schuf und weil wegen seines Willens (die Dinge) geworden sind. Keinen geringeren Umfang hat πάντα Joh. 1, 3; dasselbe wird nemlich Joh. 1, 10 b mit κόσμος vertauscht und, wie die synonymen Prädikate zeigen, den „Aeonen" gleichgestellt (Hebr. 1, 2), ja nicht nur als „der Himmel und sein ganzes Heer" (Ps. 33, 6), sondern als die Summe alles Himmlischen und Irdischen (Kol. 1, 16) bezeichnet [1]). Der Sohn ist „Erbe von allem" (Hebr. 1, 2) und „alles ist ihm unterworfen" (Hebr. 2, 8), sofern „seinetwegen und durch ihn alles ist" (Hebr. 2, 10), und sofern er als Weltschöpfer (Hebr. 1, 2) auch alles durch das Wort seiner Macht trägt" (Hebr. 1, 3) und erhält (1. Tim. 6, 13; 2. Kor. 4, 15; 5, 18). Dieses „alles" aber ist nach Hebr. 2, 7 und 4, 4 nichts anderes als „Himmel und Erde" (Gen. 2, 1), das „ganze göttliche Werk", von welchem der Schöpfer ruhte am siebenten Tage (Gen. 2, 2). Ebensovieles — umfaßt τὰ πάντα in Ephes. 3, 9 und Phil. 3, 21, in welchem Verse 1. Kor. 15, 27 nachklingt. Dasselbe gilt von τὰ πάντα, welches aus dem Vater und samt uns durch Jesus Christus ist (1. Kor. 8, 6), oder welches „von ihm und durch ihn und für ihn ist, dem die ewige Glorie gebührt" (Röm. 11, 36). Πάντων δὲ τὸ τέλος (1. Petr. 4, 7) und dessen skeptische Negation (2. Petr. 3, 4) ist der

1) ἐκτίσθη ist gleich ἐγένετο (Joh. 1, 3. 10) und dem Passiv von ποιεῖν (Hebr. 1, 2; Ps. 33, 6).

Sache nach identisch mit der bewußten so radikalen Flucht von Himmel und Erde, daß ihre Stätte nicht mehr gefunden wurde (Apok. 20, 11).

Schließlich zeigt keine Stelle deutlicher als Genes. 1, 1, daß „Himmel und Erde", wie dies der Rückweis von Apok. 21, 5 a auf 21, 1 a nahelegt, nicht blos im Sinne des Universums genommen werden kann, sondern unter Umständen so genommen werden muß. Haschamaijim we ha'arez in Genes. 1, 1 ist nemlich von dem gleichen Ausdruck Genes. 2, 1 schon durch den Zusatz col-zeba'âm als qualitativ verschieden gekennzeichnet und kann überdies wegen Genes. 1, 2 a keine Prolepse desselben sein. Denn ha'arez (1, 2 a) ist, falls man hier die Restitutionshypothese nicht eintragen will, „der Theil statt des Ganzen" (1, 1). So aber ist letzteres die „tosende, brausende" Masse des Weltstoffes, noch bevor sie in das Stadium der Entwicklung nach den „Absichten des Geistes Gottes„ (1, 2 b) eingetreten ist. Nicht einmal die absolute Finsternis, welche diese anfänglich umschloß (1, 2 a), ist gewichen, geschweige denn daß das Chaos durch das Einschieben der Rakia schon eine Scheidung in „die Wasser" über und unter dem Firmamente, in die Materie des Himmels und der Erde erfahren hätte (1, 6, 7, 8): wie könnte also die in Genes. 1, 1 ausgesprochene Polarität etwas anderes als eine der empirischen Welt entnommene Analogie, eine auf Anschaulichkeit abzielende symbolische Bezeichnung obigen Abstractums sein? Eine durchaus entsprechende Parallelstelle ist offenbar Genes. 2, 4; aber auch in Genes. 14, 19, 22; Exod. 31, 17; 2. Chron. 2, 12; Nehem. 9, 6; Ps. 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; Jerem. 32, 17

klingt nur „der Himmel und die Erde“ von Genes. 1, 1 nach.

Doch was hat Genes. 1, 1 mit Apok. 21, 1 gemein? Die ganze hl. Schrift enthält keine entsprechendere Parallele. Dort besteht „der erste Himmel und die erste Erde“ noch nicht, hier bestehen beide nicht mehr. Es handelt sich also im einen wie im andern Falle um menschlich Unvorstellbares. Die Mittel zur Veranschaulichung aber, falls diese beliebt, müssen der Wirklichkeit entnommen werden, und zwar bietet allein die dermalige sinnfällige Welt die signifikanten Analogieen. Nahm nun „der vom hl. Geiste getriebene“ (2. Petr. 1, 21) Verfasser der Genesis keinen Anstand von Dingen, welche sich jeder Erfahrung entziehen, analogisch zu reden, so wird auch der gotterleuchtete Seher der Apokalypse — zur Schilderung von Ideellem, für welches sich kaum in der Sprache der Engel, geschweige denn in der Sprache der Menschen (1. Kor. 13, 1) adäquate Ausdrücke finden, der bildlichen Redeweise sich bedienend — „Himmel und Erde“ (21, 1 a) nach dem Fingerzeig von 21, 5 a statt *πάντα* gesetzt haben.

Besteht eine weitere Verwandtschaft von Genes. 1, 1 und Apok. 21, 1 darin, daß in beiden Stellen von einem Schauplatze — dort des *αἰὼν οὗτος*, hier des *αἰὼν ἐρχόμενος* — die Rede ist, so ist andererseits die Verschiedenheit nicht zu übersehen, daß Moses (Genes. 1, 2) auf die Natur desselben eingeht, Johannes aber darüber keinen Bescheid gibt. So gewiß der Schauplatz für die Heilsgeschichte der Menschheit in seinen Elementen materiell gedacht ist (Genes. 1, 1 und 2), so ungewiß bleibt es (Apok. 21, 1 und 5), ob der

Schauplatz für das absolute Gottesreich seinem Wesen nach materiell — wenn auch nur in feinster ätherischer Form — oder immateriell aufzufassen sei.

Wir denken uns denselben nach der Art des dermaligen Thronens des Gottmenschen zur Rechten des Vaters, d. i. immateriell, genauer — durch die individuelle Verschiedenheit und Unterschiedenheit der für die Ewigkeit bestimmten Kreatur, durch das Nebeneinandersein der Engel und Heiligen konstituirt, während die materielle Auffassung offenbar das Zeugniß des hl. Augustinus für sich hat, der, gleichwie im Anschluß an Apok. 20, 11 b (ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός), die Frage stellt: Quaerat forsitan aliquis: si post factum judicium mundus iste ardebit, antequam pro illo caelum novum et terra nova reponantur, eo ipso tempore conflagrationis ejus, ubi erunt sancti, cum eos habentes corpora in aliquo corporali loco esse necesse sit? und darauf erwidert: Possumus respondere, futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non ascendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluvii; talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse voluerint . . . nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti (De Civ. Dei 20, 18).

Für die Apokalypse aber ist es charakteristisch, daß sie in diesem Punkte nichts anderes lehrt, als was die Synoptiker überliefern (Mt. 25, 46), auch das vierte Evangelium (5, 29) und Paulus (Röm. 2, 7; 2. Kor. 5, 10) zu verstehen geben. Sieht man nemlich besonders bei der klassischen Stelle Mt. 25, 46 von der Glückseligkeit „des ewigen Lebens“ ab, so bleibt für deren Stätte

kaum etwas Weiteres übrig, als daß sie existirt. Jede Andeutung über ihre innere Wesenheit fehlt. Christus hat nichts darüber geoffenbart, weil deren Kenntnis zur Erlangung des Heiles nicht nöthig erscheint. Da ist es nun ein Kennzeichen falscher Apokalyptik, daß sie sich für berufen hält, vermeintliche Lücken der absoluten Offenbarung auszufüllen, während echte Revelation (bei Paulus und Johannes), weitentfernt in schwärmerischer Weise das Christenthum ergänzen zu wollen, dessen unwandelbare Wahrheiten nur erweitert und vertieft. Seit Joh. 19, 30 (cf. 19, 28) ist der überreiche Schatz der christlichen Lehren abgeschlossen, und selbst „der Gott der Geister der Propheten" (Apok. 22, 6; 1, 1) steht erklärter Maßen nur für denselben ein (Joh. 15, 26), erinnert an alle Wahrheiten (Joh. 14, 26) und führt mit der Zeit in deren vollen Gehalt hinein (Joh. 16, 13). „Nicht aus sich", sondern aus jenem Schatze schöpft er, und nur auf der Grundlage desselben verkündet er „das Künftige" (Joh. 16, 13 b).

„Himmel und Erde", in Wirklichkeit das All ohne diese Polarität — ist nach Obigem bei Johannes der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes. Da liegt nun keine Frage näher als die nach der apokalyptischen Vertiefung der evangelischen, durch Christus selber vermittelten Erkenntnis. Die Antwort aber kann nur erschöpfend ausfallen, wenn in Apok. 21, 1 a gleich *οὐρανὸς καὶ γῆ* vorerst auch *καινός* genauer in Betracht gezogen worden ist. Dies führt — um bei der analogischen Rede zu bleiben — nicht bloß zur Tiefe (21, 2) und Breite, sondern auch zu der nicht sowohl von Gott als vielmehr von der Kreatur gewollten Grenze, bezw.

Einschränkung, des seinem Wesen nach indefiniten πάντα (21, 8; cf. 21, 5 a; 21, 1 a; 21, 7).

Hier ist es wieder Vers 21, 5 a, welcher äußerlich durch die Wortstellung (καινά vor πάντα) auf den wirklichen Werth von καινός (21, 1 a) hinweist. Diese Wortstellung läßt καινός von vorneherein als den Hauptbegriff erscheinen. Daß dem wirklich so sei, zeigt die Originalstelle (Jes. 43, 19), nach welcher καινά das alleinige Objekt der Schau ist; denn dieselbe heißt einfach: „Siehe, ich mache Neues“ (chadaschâh). Die Anwendung auf 21, 1 a aber wird durch 2. Petr. 3, 13 unterstützt, wornach die Gläubigen καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν (der Chiasmus betont den Begriff) erwarten. Es sah also Johannes (21, 1 a) nicht sowohl „einen Himmel und eine Erde“, als er vielmehr sah, daß beide neu, daß alles (πάντα) anders war. Aus dem vermeintlichen Attribut wird ein Prädikat, ja ein nomen regens für Himmel und Erde: Neuheit beider sah er, Anderssein, wohin er nur schaute (πάντα), Neuheit, nicht Erneuerung noch Verwandlung, was καινός nirgends bedeutet, Anderssein, nicht Neuschöpfung noch genetische Entwicklung, die weder in ποιῶ (21, 5) und dem viel verfänglicheren 'anî borê (des homogenen Verses Jes. 65, 17 a) noch in der Lehre Pauli (1. Kor. 7, 31) einen Halt haben, Neuheit und nicht die Natur ihres lokalen Substrates. Was er alles nach dem Τετέλεσται (Joh. 19, 30) des Erlösers nicht zu sehen brauchte, das übersah er im Glanze von καινός und καινή (21, 1).

Dieser an sich und noch mehr durch die Antithese von πρῶτος formale Begriff ist nemlich, genauer be-

trachtet, der prägnanteste der Apokalypse, wenn nicht der ganzen hl. Schrift. Aus dem ihm von vorneherein zugedachten „unendlichen“ Gehalte erklärt es sich, daß der durch **πρῶτος** fast gebieterisch geforderte Ausdruck **δεύτερος** nicht gegen ihn aufkam, ja daß er **τὰ πρῶτα** (21, 4 b) in seinen eigenen Kreis zog, sofern letzteres gleich hari'schonôth (Jes. 65, 17, 16) nicht das Erste, sondern das Frühere, Alte (*παλαιά*) bedeutet. Sein Inhalt deckt sich mit dem großen „Geheimnis Gottes, wie er es seinen Knechten, den Propheten, verheißen hat und wie es zur Zeit der Stimme des siebenten Engels, wenn er posaunt, sich erfüllt“ (Apok. 10, 7); sein Inhalt ist das **Τετέλεσται** der Heiligung (10, 76 *ἐτελέσθη*), wie das letzte Wort vom Kreuze die Vollendung der Erlösung ist; sein Inhalt ist der ganze den Gerechten zugedachte „reiche Lohn“ (Luc. 6, 23; Apok. 11, 18; 22, 12) „des ewigen Lebens in der künftigen Welt“ (Mc. 10, 30).

Wie „das Neue“ von Himmel und Erde (Jes. 65, 17 a), über welchem des Vorigen nicht mehr gedacht (65, 17 b), diealten Drangsale vergessen werden (65, 16 b), darin gipfelt, daß der Herr Jerusalem in ein Frohlocken umwandelt, sein Volk zu einer Wonne macht (65, 18 b), so daß er selber über Jerusalem frohlockt und selber sich freut seines Volkes (65, 19 a), ebenso hat „das Neue“ der Welt von Apok. 21, 1 eine durch die kühnsten Bilder nicht erreichbare (21, 2, 3, 6; 21, 10—22, 5; 21, 7) Glückseligkeit zum wirklichen Inhalte und bietet eine durch Gottes Treue verbürgte Garantie (21, 5 b; 21, 6 a), daß nicht nur das Ende aller Folgen der ersten Sünde (Gen. 3, 16—20; 3, 23, 24) gekommen sei, sondern daß auch jede Möglichkeit der Rückkehr des Bösen ausgeschlos-

sen bleibe (Apok. 22, 15; 22, 3 a; 21, 27 a; 21, 8). Wie um die Zeit von Jes. 65, 17 „die Stimme des Weinens und die Stimme des Klagerufes nicht mehr gehört (65, 19) und auf dem „ganzen hl. Berge Jehovas nichts Böses und nichts Frevlerisches mehr gethan wird" (65, 25), so ist um die Zeit von Apok. 21, 1 einerseits der Tod und was damit zusammenhängt — Trauer, Klage, Schmerz und jegliche Thräne vergangen (21, 4), andererseits „jeder, der Lüge liebt und thut" (cf. Gen. 3, 1. 3) sammt dessen Gesinnungsgenossen — heißen sie „Feige, Ungläubige, Zauberer, Götzendiener oder Gräuelhafte, Mörder, Hurer, Hunde — „draußen" (22, 15; 21, 8). „Drinnen" (21, 27) kommt etwas Gemeines, etwas, das der göttliche Fluch treffen müßte, nicht mehr vor: „irgend ein Bann wird nicht mehr sein" (22, 3). Auf „ewig" ist alles Böse an seinem Orte (20, 10) — im „Feuer- und Schwefelpfuhl (21, 8; 20, 10; 20, 7), d. i. im Zustande „des zweiten Todes" (20, 8), der vom geistigen Tode (Hebr. 9, 14; Kol. 2, 13; Jak. 2, 26) des Diesseits wesentlich nicht verschieden ist.

Worin besteht nun nach alledem der Beitrag der Revelation auf Patmos zu den aus dem öffentlichen Leben Jesu stammenden Enthüllungen über Ort und Zustand des ewigen Reiches? Schauplatz desselben ist nicht blos der Himmel, wie man nach Mt. 7, 21; 3, 2 u. a. St. meinen könnte, sondern auch die Erde, wie nach Mt. 6, 10; 4, 17 u. a. St. zu erwarten steht, ja, falls eine weitergehende Partition beliebt, das Meer (trotz Apok. 21, 1) samt seinem Inhalte (Act. 4, 24) und seinen Wasserquellen (Apok. 14, 7), selbst die Breite (Apok. 20, 9) und Länge,

das Aeußere und Innere (2 Petr., 3, 10; Apok. 13, 8; Kol. 1, 16; Ephes. 1, 10; Apok. 5, 3; 5, 13; Phil. 2, 10), die Tiefe und Höhe (Phil. 4, 9; Röm. 8, 39) der Erde, kurz das ganze, nicht das halbe Weltall, wofür nur πάντα (Apok. 21, 5 a), nicht das an sich sekundäre, späte und vieldeutige (cf. Joh.) κόσμος der adäquate Ausdruck ist. Der Schauplatz ist also — um nach Art der Apokalypse in schematischen Zahlen zu reden — gerade zweimal so groß als man auf den ersten Blick meinen könnte.

Was ferner die daselbst herrschende Zuständlichkeit betrifft, so ist sie nicht blos Unsterblichkeit, wie man aus ζωὴ αἰώνιος in jeder Schrift des neuen Testamentes ableiten könnte, sondern positiv das Vollmaß der Glückseligkeit, negativ das Ende der durch das gesamte Erlösungswerk angestrebten (Röm. 8, 19. 23; 2 Kor. 5, 2) Wirkungen der paradiesischen Strafsentenz und die durch Christi Gericht über den Fürsten dieser Welt (Joh. 16, 11) gewährleistete Unmöglichkeit der Rückkehr des Sündenverderbnisses (Apok. 22, 3), so daß das paulinische ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις (Röm. 5, 20) nebst anderem auch vom zweiten Paradies (Apok. 22, 1 ff.) gegenüber dem ersten gilt.

Sieht aber der Apokalyptiker, wohin immer er schaut, nichts als Frohlocken und Wonne (cf. Jes. 65, 18), so bleibt doch auch ein anderes (Apok. 19, 20) bestehen: es gibt irgendwo einen schrecklichen Ort ewiger Pein, einen (nur in der Apokalypse) im uneigentlichen Sinne gebrauchten „See voll Feuer und Schwefel" (20, 10; 20, 14; 21, 8), von welchem aus keine Brücke über „die große Kluft" (Luc. 16, 26) in jenes Wonneland führt.

Fragen wir endlich nicht blos nach der Verschiedenheit, sondern auch nach der Gleichartigkeit der apokalyptischen und evangelischen Eschatologie, so gehen dort wie hier die allerletzten Dinge des Menschen in zwei Orten und zwei Zuständen, nemlich in einem Schauplatze endloser Freude und in einem Schauplatze ewigen Leides auf, was der Sache nach soviel ist als endgültige Gottesgemeinschaft (Apok. 21, 7 b) und unwandelbare Trennung (Mt. 25, 41 ἀπ' ἐμοῦ) von Gott. Die Namen kommen dabei erst in zweiter Reihe in Betracht. Der Franzose sagt lieber Paradies (Lc. 23, 43) und Unterwelt (Lc. 16, 23), der Deutsche fast ausschließlich Himmel und Hölle. Besondere Beachtung hiebei verdient, daß hl. Schrift und christlicher Glaube am Gegensatze dieser unabänderlichen Endschicksale der Menschheit festhält und nach der bildlichen Sprache der Parabel vom reichen Prasser (Lc. 16, 19 ff.) zwischen dem einen und dem andern Schauplatze eine „große unübersteigliche Kluft" annimmt (Lc. 16, 26), deren eigentlicher Sinn ewiger Geschiedenheit klar auf der Hand liegt.

An sich ist es sicherlich gleichgültig, ob man die lokalen Momente von Himmel und Hölle sich rechts und links (Lc. 16, 26 b) von der „großen Kluft" oder über und unter derselben denke; denn die Dimensionen der Breite und Höhe sind der jetzigen Welt (Tit. 2, 12) entnommene und nur analogisch auf die kommende (Mc. 10, 30) übertragene Momente. Indes hat das Nebeneinandersein dieser Momente nichts als die auch beschränkte, nationale Zeitvorstellungen nicht verschmähende allegorische Darstellungsweise einer Parabel

für sich, während das Uebereinandersein durch die stärkste Schriftanalogie unterstützt wird.

So kehrt die Frage wieder, ob trotz „des Niedersteigens" der Verklärten (Apok. 21, 2, 10) der Ort des ewigen Lebens (Mt. 25, 46) wie anderwärts, so auch Apok. 21, 1—22, 5 mit Recht in der Höhe und nicht in der Tiefe gedacht wird. Die Antwort kann nach den bisherigen Erörterungen kaum mehr zweifelhaft sein. Mag auch der allumfassende Schauplatz der ewigen Seligkeit noch so breit und tief erscheinen (Apok. 21, 5), mag die Entfernung des höchsten Punktes des neuen Himmels vom untersten Punkte der neuen Erde (21, 1) so groß sein, daß, um sie zu ermessen, ein kreatürliches Auge nicht ausreichte, vielmehr das Auge „Jehovas unseres Gottes" nöthig wäre, Jehovas nemlich, „dem es eigen ist hochzuwohnen" (Ps. 113, 5) und „tiefhinabzusehen", hinab „auf den Himmel und die Erde" (Ps. 113, 6), so liegt der Ort der Verdammten doch noch tiefer, hat erst unter „der großen Kluft" seinen verschließbaren Zugang (Apok. 9, 1; 20, 1), ja, ist nicht minder bezeichnend „schachtartiger Schlund" (φρέαρ Apok. 9,1,2) von schwindelnder Tiefe, der hinabführt zu „bodenlosem Abgrunde" (ἄβυσσος l. c. und Lc. 8, 31; Apok. 20, 1, 3; 17, 8; 11, 7; 9, 11), „dichtestes Dunkel" (Jud. 13) „äußerster Finsternis", das wiederhallt von „Heulen und Zähneknirschen" (Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 30) oder „von brennendem Schwefel qualmender See" (Apok. 21, 8; 9, 2), oder „Hinnomthal" voll lodernden „Feuers" (Mt. 5, 22), „in welchem ihr Wurm nicht erstirbt und das Feuer nicht erlischt" (Mc. 9, 44, 46), oder sie „trinken müssen vom Glutweine Gottes"

und „gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel vor den hl. Engeln und vor dem Lamme" (Apok. 14, 10), kurz — „Qual Tag und Nacht in alle Ewigkeit" (Apok. 20, 10).

Diesem unseligen „Abgrunde" der Verworfenen gegenüber bleibt der beglückende Wohnplatz „der Gerechten" (Mt. 25, 46) auch Apok. 21, 2, 10 „Höhe" im Gegensatz zu „Tiefe" (Röm. 8, 39), bleibt er reeller Gegenstand des sehnsüchtigen Aufblickes der christlichen Hoffnung, erhabenes Ziel des Strebens aller Guten — nicht ohne das allöopathische Mittel der Demuth erreichbar (2. Kor. 10, 5). Als absolute Höhe im Gegensatze zur absoluten Tiefe (*ἄβυσσος*) tritt der Sitz des vollendeten Reiches Gottes (Apok. 21, 2, 10 ff.) aus seiner scheinbaren Opposition gegen die Macht der Schriftanalogie heraus und stellt sich einträchtig in die Reihe der vielen Bibelstellen, welche zusammen diese ausmachen. Dies ist für das Endergebnis vom Schauplatze des jenseitigen Lebens um so wichtiger, als die hl. Schrift nirgends so planmäßig, ausführlich und schwungvoll von der ewigen Entgeltung handelt wie gerade in Apok. 21, 1 — 22, 5. Wie dasselbe durch den trotz Apok. 21, 2, 10 stets unwandelbaren Christenglauben an die Höhe des Himmels nachdrucksam bestätigt wird, so spricht für unsere textmäßige Lösung der apokalyptischen Schwierigkeit, daß dabei ungeachtet der Verlegung des „Niedersteigens der hl. Stadt", d. i. der Gerechten (von Mt. 25, 46), innerhalb des allumfassenden Schauplatzes des vollendeten Gottesreiches oder ideellen Himmels dennoch *οὐρανός* (Apok. 21, 1, 2, 10) und *γῆ* (Apok. 21, 1) als dem idealisirten Diesseits entnommene Analogien und symbolische Bezeichnungen nicht minder im buchstäblichen

Sinne festgehalten werden als das direkt in Frage kommende *καταβαίνειν* (21, 2, 10; 3, 12).

Die Grundvoraussetzung dieses vermittelst Apok. 21, 1 a gewonnenen harmonistischen Ergebnisses ist die Identität des textmäßigen „Himmels" und der kontextmäßigen „Erde" (cf. 21, 10, 15, 24; 22, 1 ff.) in Vers 2 mit denselben Ausdrücken von 21, 1 a. In Folge der Berichte von 21, 1 b und 20, 11 b ist die Sache evident und können gegen jene Annahme keine begründeten Zweifel erhoben werden. Handelt es sich deshalb des weiteren um ein genaueres Eingehen in 21, 2, so braucht hier nur an obigem Resultate in Betreff der formellen Polarität festgehalten zu werden, um auf folgende Behauptung Ebrards (z. St., S. 524) erwidern zu können: „Bei der Schöpfung der neuen Welt tritt noch eine Polarität von Himmel und Erde auf, wird aber sogleich vermittelt und in eine Einheit erhoben, indem Gott selbst in und mit seiner Gemeinde (V. 22) als neues Jerusalem sich vom Himmel aus auf die Erde herabsenkt und von da an auf der Erde Wohnung macht (V. 3), so daß also nun der Himmel auf der Erde ist". Wie der Sache nach keine Polarität besteht, so hört die in der symbolisch veranschaulichenden Darstellungsweise bestehende Polarität niemals auf. Wäre „Gott mit seiner Gemeinde" wirklich „der Himmel" und letzterer identisch mit „dem neuen Jerusalem" (l. c.), so käme, ganz abgesehen von dem nie fehlenden disjunktiven *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (21, 2, 10; 3, 12), schon aus diesem Grunde der Himmel nie auf die Erde als dem Sitze der nur in der Einbildung existierenden „keimartig-gläubigen *ἔθνη*" (l. c. S. 525). Viel eher zieht der niemals der

huldvollen Gegenwart Gottes entbehrende Himmel weitere Kreise, gibt der fernen Erde sein eigenes Gepräge, verwandelt sie in das, was sie früher schon einmal war, nemlich in ein lauteres Eden mit dem Paradies „des neuen Jerusalem" (22, 1 ff.) in dessen Ostgegend (Genes. 2, 8), und erhebt sie den dermaligen Schwankungen gegenüber definitiv zur ebenbürtigen, gleichberechtigten und gleichbegünstigten Provinz (21, 22), welche sie seit Mt. 4, 17 werden könnte und sollte, aber vor Apok. 21, 1 faktisch nicht wird. Von einem Aufhören der Polarität weiß gleich Apok. 21, 1 und 2 auch keine der treffenden alt- und neutestamentlichen Parallelstellen, davon weiß nicht Jes. 65, 17; 66, 22 und nicht 2. Petr. 3, 13.

„Die hl. Stadt, das neue Jerusalem" aber ist mit dem Himmel, „aus welchem" sie kommt, ebensowenig identisch als irgendwo der dritte Stand mit der Residenz, welche er bewohnt. Denn obschon sie als metaphorische Versinnlichung des Geistigen auf der ganzen Breite des Begriffes vom diesseitigen Gottesreiche erwachsen ist (cf. Hebr. 11, 10, 16; Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22), ja nach der Analogie von Joh. 14, 2 im Gegensatz zur Vergänglichkeit (*οὐ μένουσα πόλις*) alles Irdischen selbst Ausdruck aller Momente „der jenseitigen ewigen Heimat", des „künftigen vollendeten Gottesreiches" sein kann (Hebr. 13, 14), so bezeichnet sie hier (Apok. 21, 2; nicht ebenso 21, 10 ff.) dennoch etwas sehr Spezielles, nemlich blos den aus der Menschheit stammenden Theil der himmlischen „Erbwarten" (Röm. 8, 17), die vom Weltgericht kommenden „Gerechten" (Apok. 20, 11; Mt. 25, 46), die Ueberwinder aus der Bedrängnis" (Apok. 7, 14), welche „den unvergänglichen

Ehrenkranz in Empfang nehmen sollen" (1. Petr. 5, 4). Den göttlichen Faktor der Heilswirkung des Menschen angesehen, ist sie der Inbegriff der „Berufenen und Erwählten" (Apok. 17, 14; Mc. 13, 20). Fragt jemand nach den Gründen, so möchte man fast mit Ambrosius Ansbertus, dem zum Glücke hier keine entscheidende Stimme zukommt, erklären: Ipsis parvulis, ut arbitror, liquet per hanc civitatem nihil aliud quam electorum ecclesiam intellegi debere. Wie nach Apok. 20, 13 c „die im Buche des Lebens Gefundenen" angesichts der parakletischen Tendenz der Apokalypse noch nothwendiger in einem der nächsten Verse zur Sprache kommen müssen als die im Lebensbuche Fehlenden, deren Theil 20, 19 verzeichnet steht, so zeigt die Nebeneinanderstellung von 21, 2 b und 19, 7 b, daß 21, 2 dieser Vers ist, und die textmäßige Gleichstellung (ὡς) „der Braut" (21, 3 gleich ἄνθρωποι; 19, 9 a gleich οἱ κεκλημένοι) mit „der heiligen Stadt" (21, 2), daß diese eine Metapher für die zur Seligkeit Erkorenen ist.

Letztere wieder bilden „die hl. Stadt" nicht in dem doppelten Sinne, welcher denkbar wäre, nehmlich metonymisch als deren Einwohner und eigentlich als der Inbegriff ihrer sichern und schönen Behausungen (Apok. 21, 25, 26; 2. Kor. 5, 1; Joh. 14, 2; Hebr. 3, 6; 1. Petr. 2, 5), sondern ausschließlich in letzterem Sinne, und zwar machen sie nach dem frühen Vorgange des Andreas von Cäsarea das Baumaterial (λίθοι metaphorisch) „des neuen Jerusalem" aus. „Diese Stadt" — behauptet bereits der genannte Bischof — „wird aus Heiligen zusammengefügt (ἁρμολογεῖται), von welchen geschrieben steht: Als heilige Steine treiben

sie (*κυλίονται*, volvuntur) im Lande. Zum Eckstelne hat sie den Christ, Stadt aber heißt (die so gebildete) als Wohnsitz der königlichen Dreieinigkeit" (Kp. 65 zu 21, 2), was soviel ist als das Paulinische *οὗ* (sc. *θεοῦ*) *οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς* (Hebr. 3, 6) oder *θεοῦ οἰκοδομή ἐστε* 1. Cor. 3, 9). Dazu stimmt der beliebte Gebrauch des Wortes *λίθος* in Bezug auf Christus und in Folge dessen auch in Bezug auf die Gläubigen, die im Sinne der Versicherung bei Joh. 14, 19 b „lebendige Steine" (1. Petr. 2, 5) sind, so gewiß „Jesus Christus" ihr „Eckstein" (Eph. 2, 20; 1. Petr. 2, 6) sein will und als solcher nachdrucksam „lebendig" (1. Petr. 2, 4) genannt wird. Folgen jene der Mahnung Petri, und treten sie zu diesem „von Menschen zwar verworfenen, bei Gott aber auserkorenen und geehrten" Steine, werden „auch sie als lebendige Steine verbaut" (*οἰκοδομεῖσθε*), so entsteht nicht nur ein „geistliches Haus" (1. Petr. 2, 5), sondern viele, es entstehen die Straßen und Viertel einer Stadt, ja es entsteht „die hl. Stadt des neuen Jerusalem".

Auch bei diesem Bilde zeigt sich die Uebeinstimmung der apokalyptischen und evangelischen Paraklese und bestätigt sich das Johanneische: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται* (16, 14) in Bezug auf Christus und den Tröster; denn die aus den „lebendigen Steinen" aufgeführte „heilige Stadt" ist nichts als eine naturgemäße Entwicklung des den Evangelien eigenen Steinbaues der Kirche, dessen Fundament, Säulen und Thüren gelegentlich erwähnt werden (Mt. 16, 18, 19; Gal. 2, 9; Apok. 3, 12). Andererseits spiegelt sich in der „Braut", mit welcher „die heilige Stadt" verglichen wird, der kirchliche Organismus nach Paulus, welcher Apostel mit besonderer Vorliebe

die Gemeinde „den Leib Christi" (Ephes. 1, 23; Kol. 1, 24; 3, 15), die Gläubigen dessen Glieder (Ephes. 5, 30; 1. Kor. 12, 13, 27; Röm. 12, 5) und den Erlöser (Ephes. 5, 23) das Haupt (Kol. 1, 18; 2, 19) nennt. Ist Christus auch nicht das Haupt der Braut im Sinne von Kol. 1, 18, so ist er es immerhin im Sinne von 1. Kor. 11, 3 b und Eph. 5, 23 (cf. Apok. 21, 9 b).

„Heilig" heißt „die Stadt" nicht etwa der „heiligen Steine" (LXX) wegen, aus welchen sie erbaut ist, noch weniger propter lavacrum regenerationis (Ambros. Ansbertus, lib. IX. ad 21, 2) oder ob unam Ecclesiam sanctam in Symbolo (Grotius) [1]), sondern wie aus der Apposition deutlich genug erhellt als „Jerusalem", welches so spezifisch „das heilige" (hakkadôsch) ist (Apok. 11, 2; 21, 10; 22, 19; Mt. 4, 5; 27, 53), daß es blos als el Kuds (sp. el 'Uds, das Heilige) in der modernen Geographie noch existiert. War doch fürwahr keine Stadt des Alterthums Civitas Dei (Cornelius a Lapide) wie Jerusalem!

„Neu" wird letzteres als eine der christlichen Eschatologie dienende Idealisierung des historischen Jerusalem genannt, nicht quia vetus et Judaica Jerusalem anagogice significabat hanc novam, scilicet Ecclesiam triumphantem (Cornelius a Lapide zu 21, 2), noch weniger weil „durch die Ankunft des Herrn" — „der Tempel und alle Mysterien", welche Jerusalem gleich einem hochheiligen Zelte barg, als blos propädeutisch veraltet und abgethan seinen (Arethas p. 820); denn die „neue" Stadt könnte für den Fall der Polemik ihre Spitze nur

1) Grotius zu Apok. 3, 12 (τὸ ὄνομα): Hoc nomen est ἐκκλησία καθολική.

der nahen γέεννα (Apok. 20, 15; 21, 8) zukehren. Da zur Zeit von Apok. 21, 2 jede Wandlung und Vervollkommnung als ungereimte Annahme erscheint, so sind auch die verschiedenen nur vom irrigen Gesichtspunkte der streitenden Kirche aus annehmbaren Deutungen moralisierender Tendenz als nicht zutreffend zu bezeichnen. Derart ist Haymons Erklärung: Jerusalem nova dicitur, quia vetustate peccati exuitur, worin dem Halberstädter Ambrosius Ansbertus (zu 3, 12) vorangeht: Bene autem nova vocatur quia ... vetustate terreni hominis expoliatur (= exsp.) et coelestis novitate vestitur. Bei Apok. 21, 2 merkt letzterer an: Jerusalem propter coelestem conversationem vel futuram remunerationem nova vocatur. Richtiger erblicken Andreas und Arethas in der Neuheit Jerusalems die „nothwendige" Folge (ἀνάγκη ἄρα) „der Erneuerung des Universums" (21, 1), welche freilich in Wirklichkeit die jenseitige Erfüllung von Röm. 8, 32 b (τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται) ist.

Dieses „neue Jerusalem" sah Johannes in der glänzendsten äußeren Erscheinung (cf. 21, 11 ff.). Weil nur die letztere durch ἡτοιμασμένη angedeutet werden will, bildet selbst ἡτοίμασε πόλιν (Hebr. 11, 16 c) dazu keine entsprechende Parallele; denn hier hat ἑτοιμάζειν den Sinn der Gründung, nicht den der Ausstattung „der Stadt". Schon daraus erhellt, daß Gott, welcher offenbar das grammatische Subjekt in Hebr. 11, 16 c ist, deswegen nicht auch das logische Subjekt des passivischen ἡτοιμασμένη zu sein braucht. Die nähere Bestimmung dieses „Bereitetseins" aber durch ὡς νύμφη schließt Gott als wirkende Ursache geradezu aus, weil eine Braut, welche „sich bereitet" (Apok. 19, 7) nur

von den Bewohnern der Frauengemächer und ihren Freundinnen unterstützt wird (Esth. 2, 3, 8, 9, 15). Wohl ist in Wahrheit die göttliche Allwirksamkeit bei „der Bereitung der hl. Stadt wie einer Braut" der erste Faktor gewesen, doch verlangt der nicht minder thatsächliche Umstand, daß Gott als das Endziel dieser Bereitung zum Bräutigam wird, im Bilde den Ausschluß des Gedankens an diese göttliche Mitwirkung. Darum wird ἡτοιμασμένη in der Exegese und in der praktischen Verwerthung allgemein von ἀπὸ τοῦ θεοῦ durch Komma geschieden, wie dies bereits Viegas, Ribera, Alcasar und Cornelius a Lapide verlangen, welch letzterer »a Deo« anmerkt — scilicet descendentem, non referendum ad »paratam«, während Primasius a Deo aptatam verbindet und Andreas in freier Umschreibung ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἑτοιμᾶσθαι sagt. Daß dieser Grieche ohne weiteres ἀπό durch ὑπό ersetzt, beweist deutlich, daß er, wofür auch Apok. 12, 6 verglichen mit Mt. 25, 34, 41 und Joh. 14, 2, 3 spricht, die Vertauschung der Präpositionen der indirekten (ἀπό = von — her) und direkten (ὑπό = von) Ursächlichkeit mit dem Sprachgeiste der Apokalypse vereinbar findet. Entscheidend gegen diese Verbindung bleibt aber die Ungereimtheit der Betheiligung des Bräutigams an der Bereitung der Braut, „nach welcher Art" (ὡς) doch laut Schriftwort das neue Jerusalem „bereitet" zu denken ist.

Hat sonach ἡτοιμασμένη nichts mit dem Satzgliede ἀπὸ τοῦ θεοῦ gemein, so wird auch des Arethas Begründung „der Zubereitung durch Gott" hinfällig: τί γάρ τις τῶν σωτηρίων ἑαυτῷ κατορθοῖ, τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ συναντιλήψεως ἀμοιρῶν; Noch weiter liegt der Ge-

danke an die natürliche und übernatürliche „Mitgift (dotes) der Seele und des Leibes" ab. Den nächsten Sinn von ἡτοιμασμένη deutet Cassiodorius an, der auf einen ebenso alten als neuen orientalischen Brauch anspielt, wenn er (Complex. in Apoc. 30 zu 207 ff.) dazu bemerkt: sicut marito solet comptissima sponsa praeparari. Dieses geschieht durch Verabreichen (Esth. 2, 3, 9) und Anwenden (Esth. 2, 12 mikez heijoth lah, d. h. passivisch; Vulg. und Cod. Amiat: expletis omnibus quae ad cultum muliebrem pertinebant — im gleichen Sinne; Judith 10, 3 περιεκλύσατο τὸ σῶμα καὶ ἐχρίσατο (LXX), lavit corpus suum et unxit se (Vulg. und Cod. Amiat.), d. h. aktivisch) von „Salben" (Esth. 2, 3, 9), „als Myrrenöl und Balsam nebst andern Verschönerungsmitteln" (Esth. 2, 12, Vulg. quibusdam pigmentis et aromatibus), auch durch „Waschungen mit Wasser" (Judith 10, 3), wozu je nach den Verhältnissen noch besondere Speisen (manothéha Antheile, cf. Genes. 43, 34) und „auserwählte Bedienung" im „besten Ort" des Hauses kommen kann (Esth. 2, 9), und beansprucht eine bestimmte Zeit (Esth. 2, 12).

Bei der „heiligen Stadt" ist diese „Bereitung" im „durchsichtigen Krystall", im „reinen Gold," in den „zwölf Perlen" (Apok. 21, 21) und „allerlei Edelsteinen" (21, 19), kurz im einzigartigen Material zu suchen, das sich in den Jahrtausenden der Entwickelung der Menschheit zu „großen und hohen Mauern" (21, 12), zu „Grundsteinen (21, 19), Thoren und Straßen" (21, 21), zu Häusern und Palästen" gestaltet. Ohne Bild besteht sie, wie die Biblia cum glossa durch die Worte virtutibus composita und Anderas durch τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἀρετῶν

andeuten, in dem auf der Tugendhaftigkeit begründeten persönlichen Werthe „der Gerechten" (Mt. 25, 46) und hat ihr Absehen auf das Wohlgefallen Gottes (1. Theſſ. 4, 1; 2. Kor. 5, 9; opp. Eph. 2, 3 *τέκνα ὀργῆς*; Röm. 8, 8; 1. Theſſ. 2, 15), damit letztlich aber auf das beseligende Kommen des Herrn", in welchem die ganze Paraklese der Apokalypse gipfelt (1, 7; 2, 16; 22, 20). Der Sache nach ist dieses göttliche Wohlgefallen wieder identisch mit der Verherrlichung Gottes, auf welche gleich der materiellen Welt (Pſ. 19, 2; Spr. 16, 4; Röm. 11, 36; Kol. 1, 16 b) auch die moralische, insbesondere die Rechtfertigung der Menschheit (1. Kor. 8, 6; 1. Petr. 1, 7; 2. Kor. 1, 20 *τῷ θεῷ πρὸς δόξαν*) abzielt. Sofern die Thatsache des göttlichen Wohlgefallens der Erfüllung der sehnlichsten Wünsche der himmlischen Braut, welcher hinieden oft genug wegen „des Mangels an Ehre, welche Gott gibt" (Röm. 3, 23), bangte, gleichkommt, so besteht auch zurecht, was Ribera zu *ἡτοιμασμημένη* bemerkt: »Paratam« dicit — omnibus instructam, quae ad veram pertinent felicitatem, und was Cornelius a Lapide erweiternd ausführt: Paratam, i. e. comptam, adornatam, tantaque gloria, pulchritudine, felicitate et majestate instructam, quanta decet sponsam coelesti Agno jam (?) nuptam.

Doch verknüpft sich die Idee der Seligkeit direkt erst mit *κεκοσμημένη*. Dieses sah bereits Andreas, welcher von einem innern Genuß (*ἔσωθεν ἔχουσα*) „der Herrlichkeit und Schönheit" spricht, welche aus der Tugendhaftigkeit erwächst. Arethas aber verweist in seiner moralischen Ermunterung (*τροπικῶς*) zu *ὡς νύμφην κεκόσμηκεν* den Erdenpilger ausdrücklich „auf der Hei-

ligen geistige Seligkeit (*μακαριότητα καὶ διαγωγήν*). Königliche Gewandung (Esth. 5, 1), Haar-, Fuß-, Armschmuck und sonstiges Geschmeide (Judith 10, 3, 4) hat nemlich nicht blos ein Absehen auf andere (Judith 10, 4; Esth. 2, 15; 5, 2), sondern dient noch mehr der eigenen Person, äußert und unterstützt die innerste Seelenstimmung (Jes. 5, 21; Judith 10, 3; Exod. 19, 10, 14), wird zur Auszeichnung (Genes. 45, 22; Judith 15, 13; Job. 40, 5), zum Lohne und zum Genusse (Lc. 16, 19; 7, 25), ja zum Symbole des ewigen Heiles (Mt. 22, 11, 12, 13). „Von Herzen freue ich mich Jehovas" — rief einst Jesaias 61, 10 — „und meine Seele frohlocket, über meinen Gott; denn er kleidet mich mit Kleidern des Heils, mit dem Mantel der Gerechtigkeit umhüllet er mich, gleichwie der Bräutigam zurichtet den Kopfschmuck und die Braut anlegt ihr Geschmeide."

Bei der „bräutlich bereiteten Stadt" besteht „der Schmuck" in der himmlischen Ausstattung, in dem „Wasserstrom des Lebens, der vom Throne Gottes und des Lammes fließt", in dem „Lebensbaume, der jeglichen Monat seine Frucht gibt", in der „Herrlichkeit Gottes," die statt der Sonne leuchtet, in „den Kostbarkeiten der Völkerwelt", welche in dieselbe eingehen, im Ausschluß alles Gemeinen und Verbannten (Apok. 21, 22 ff., 22, 1, 2, 3). Solches macht erst das „neue Jerusalem" zum Paradies und begründet die Seligkeit seiner Bewohner. Daß in Wirklichkeit das Bewußtsein der guten That nicht den geringsten Theil dieser ausmacht, bedarf wohl keines Beweises. So dient zur Erläuterung von *κεκοσμημένη* auch was Pseudo-Tichonius (18. Homil. S. 180) zu Apok. 19, 8 a bemerkt: Quod vero eam dicit opertam bysso,

in bysso opera justa sanctorum intelleguntur, quibus justi vestiuntur. Dieses aber ist eine treffende Paraphrase von Apok. 19, 8 b: „der Byssus bedeutet „die Rechtthaten“ (cf. Düsterdieck) der Heiligen“ (cf. Apok. 15, 4; 7, 14).

Obwohl κεκοσμημένη wie überall, so auch hier passivisch (Apok. 21, 19; Mt. 12, 44; Lc. 11, 25; 21, 5; cf. 1. Tim. 2, 9; 1. Petr. 3, 5) gebraucht ist, kann τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς doch nimmer nach Cornelius' Vorgang mit a viro suo umschrieben werden. Es ist der Dativ des Zweckes, wozu auch Riberas Erklärung stimmt: ut a viro suo videatur et ad eum ducatur, während Bedas Erinnerung an „ein anderes Jerusalem, das sich nicht für seinen Mann, sondern für seinen Buhlen (adultero) schmückt“, vom Kontexte ausgeschlossen bleibt. Durch denselben Kontext wird das mehrdeutige ἀνήρ zu einer auszeichnenden Benennung des Bräutigams (νυμφίος), wie es bekanntlich auch Mt. 1, 16; Lc. 1, 27; Mt. 1, 19; Lc. 1, 34 den Verlobten und nicht den Ehemann bezeichnet. Eine „Braut“ aber, welche in diesem Sinne für ihren Mann geschmückt ist, erscheint im entzückendsten Anzuge, im beseligendsten Glanz oder — auf die hl. Stadt angewendet — in der Herrlichkeit der Völkerwelt (21, 24. 26), in der Glorie Gottes (21, 11); denn der Tag der Hochzeit, der Augenblick der innigsten Vereinigung mit dem Bräutigam ist gekommen, und die „zwölf Monde der Bereitung“ (schematische Zahl, Esth. 2, 12) — die Zeit der Prüfung und Bewährung für den Einzelnen und für die Menschheit — sind vorbei; die Tugend als Fertigkeit im Kampfe ist zur Unmöglichkeit des Unterliegens und Sündigens geworden. Diese er-

folgreiche Vollendung der „Bereitung“ (Ephes. 6, 15) ist als unumgängliche Voraussetzung durch κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς nicht minder absichtlich angedeutet als der hochzeitliche Schmuck selbst. Beda findet deren *Nothwendigkeit* bereits in 19, 9 a (Beati ad coenam vocati): Non ad prandium, sed ad *coenam* vocatos narrat, quia nimirum *in fine diei* coena est; qui ergo *finito praesentis vitae tempore* ad refectionem supernae contemplationis veniunt, profecto ad coenam Agni vocantur. Auch 1. Petr. 1, 5 ist „das Heil (erst) zur Enthüllung bestimmt (ἑτοίμη) — in der *letzten Zeit*“, d. i. am Ende aller menschlichen Entwicklung.

So in jeder Hinsicht „fertig“ (ἕτοιμος, Mt. 25, 10) — nicht blos bereitet, sondern auch „gerathen“ (Ps. 90, 17 conên) zieht die Braut (19, 7) aus zur Begegnung mit dem Bräutigam“ (Mt. 25, 1). Daß ihr Weg weder geradeaus — was nach Stellen wie Mt. 25, 46 b; 18, 3. 8; 19, 17 denkbar wäre — noch aufwärts — was nach Mt. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23 das nächstliegende wäre, sondern abwärts (καταβαίνουσα) führt, kommt von der dem Bilde zu Grunde liegenden *Idee der Lohnertheilung*. In der Apokalypse nemlich erfolgt letztere nicht nach der häufigeren Ver- Verheißung des „Eingehens in das Reich der Himmel“ (Mt. 5, 20; 7, 13), sondern nach der Vorstellung in der zweiten Bitte des Vaterunsers (Mt. 6, 10), nach der getrosten Erwartung des „Nahens“ (Mt. 4, 17) und „Kommens des Reiches“ (Mc. 11, 10; Lc. 17, 20) zu den *Menschen*. Wie Jesus beim Abendmahle, um seine Jünger nicht als Waisen zurückzulassen, die tröst-

liche Versicherung des ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς gab (Joh. 14, 18), ja der werkthätigen Liebe den Lohn des „Kommens und Bleibens" von Vater und Sohn (Joh. 14, 23 ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιήσομεν) versprach, so „enthüllt" Johannis Seherblick nichts so absichtlich und planmäßig als, daß „die Zeit nahe ist" (1, 3), um welche Jesus Christus (1, 5) „kommt auf den Wolken", so daß „ihn sehen alle Augen" (1, 7; 3, 3) — ihn, „der ist und der war und der kommt" (1, 4, 8; 4, 8), „das A und das O, den Anfang und das Ende (1, 8).

Unter dieser Herrschaft des ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (Mt. 6, 10; Lc. 11, 2) wird der jenseitige Lohn zur „weißen Gewandung", die zum beseligenden „Wandel mit Ihm" berechtigt (ἄξιοί εἰσιν), wann er in „nicht geahnter Stunde gekommen sein wird" (3, 3, 4, 5), zum Genusse „vom Baume des Lebens, der steht im Paradiese Gottes" (2, 7; 22, 2), zur Spende „vom verborgenen Manna" (2, 17), „zur Uebertragung der Herrschaft über die Völkerwelt" (2, 26; 21, 24; 22, 5 b), zum „schmucken Pfeiler im Tempel Gottes" (3, 12) der „heiligen Stadt" (21, 22 b) — lauter dem diesseitigen Schauplatze des Reiches Gottes entnommene Bilder. Am reichsten und anmutigsten aber erscheint die Entfaltung der Idee des ἐλθέτω in Kp. 3, 20: „Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an: wenn jemand meine Stimme hört und die Thüre öffnet, so werde ich zu ihm eingehen und mit ihm Mahl halten und er mit mir." Wie ein rother Faden zieht sie sich durch die ganze Apokalypse und tritt von Kp. 22, 6 an in nimmer rastendem ἔρχου und ἔρχομαι ταχύ an die Oberfläche (22, 17; 22, 7, 12, 20), unterstützt und gehoben durch die Versicherungen ἰδού (22, 7),

ναί (22, 20) und *ἀμήν* (22, 20). Schon dem Kappadozier Andreas fiel sie auf. Sofern sie der Sache nach „der unendlichen Schönheit und Herrlichkeit der himmlischen Dinge“ (*τῶν ἄνω*) gleichkommt, sucht uns „der göttliche Theologe“ zu dieser zu führen (*προτρέπων*) und fordert darum auf zu sprechen: „Komm, der du ja (*δηλαδή*) nur bringen willst, was du den Heiligen bereitet hast“ (S. 114). Düsterdieck aber findet, daß das Wort des Herrn: *ναί, ἔρχομαι ταχύ* (22, 20) „den Kern und Stern des ganzen dem Phropheten gegebenen Offenbarungszeugnisses enthält“ (S. 583, z. St.)

Daß die Idee vom „Kommen des Reiches Gottes“ in Kp. 21, 2 wirklich mitspielt, ja soweit durchschlägt, daß das *ἀπέρχεσθαι* von Mt. 25, 46 in ein *καταβαίνειν* umbiegt, wird in 21, 3 durch „eine laute Stimme aus dem Himmel“ zur Gewißheit. Diese erklärt nemlich das Ergebnis des *καταβαίνειν* (V. 2) trotz aller Verschiedenheit der Vorstellung — der Sache nach identisch mit dem definitiv gewordenen *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Joh. 1, 14) des Logos, was in alttestamentlichem Kolorite heißt: „Siehe das Zelt Gottes bei den Menschen. Und er wird zelten mit ihnen, und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst mit ihnen wird ihr Gott sein“ (cf. Ezech. 37, 27). So mächtig tritt 21, 3 die 21, 2 von der Symbolik „der hl. Stadt“ und „der für ihren Mann geschmückten“ Braut nur mühsam niedergehaltene Vorstellung vom „Kommen des Reiches“ wieder hervor, daß sie das ursprüngliche Bild „des neuen Jerusalem“ modifiziert und dieses, nur mit ihrem Gepräge versehen, später wieder in den Vordergrund treten läßt; denn „die heilige Stadt von 21, 10 ff trüge, was von 21, 2 nicht gilt, recht bezeich-

nend eigentlich Ezechiels Namen: „Jehova daselbst“ (Jehovâ schâmmah, 48, 35; cf. Apok. 21, 22).

Nicht die Stadt von 21, 2, sondern erst die von 21, 10 erscheint (nach Riberas Bemerkung zu tabernaculum 21, 3) als urbs in qua Deus habitat et ad illam homines vocat, quos tanto honore dignatur ut in eadem urbe secum habitare velit. Dagegen erklärt Ribera sachlich richtig tabernaculum durch urbs, während Cornelius irrig von dem auf Erden angekommenen „Zelte“ sagt: coelum vocatur hic tabernaculum Dei. Noch weiter seitwärts liegt sein Grund: Ut cogitemus caelum empyreum, licet splendidum et augustum, minus tamen esse majestate Dei, ejusque non tam esse palatium quam tabernaculum ac tentorium, utpote qui in se ipso suaque immensa essentia gloriosissime et immense habitat; ejus majestas a Beatis non capitur. Schön bemerkt Beda dagegen zur Sache: Ipse Deus erit electis aeternae beatitudinis praemium, quod ab eo possessi possidebunt in aeternum (ad 21, 3), während des Ambrosius Ausbertus wohlgemeinte Deutung: tabernaculum per gratiam homines fiunt nur mit dem diesseitigen Gottesreiche vereinbar ist.

Aus dem Vorwalten der Idee des *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* allein ist letztlich auch das „Niedersteigen der hl. Stadt des neuen Jerusalem“ — *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* zu erklären. Gab sie nemlich offenbar bei der Richtung (*καταβαίνειν*) und dem Endziele (*ἐπὶ τὴν γῆν*) der Brautfahrt unserer mystischen Stadt den Ausschlag, dann hat sich deren Ausgangspunkt wohl ebensowenig ihrer Herrschaft zu entziehen vermocht. Erscheint wirklich einmal „das Himmelreich“ (Mt.

4, 17) zum Zwecke der ewigen Beseligung der Gerechten, so kann es, wie schon der Name besagt, nur „aus dem Himmel von Gott her" kommen. Blos der äußeren Aehnlichkeit wegen mag überdies an das Talmudische: aedificabit Hierosolymam, ut ipsam descendere faciat in medium sui de coelo, ita ut nunquam destruatur erinnert werden. Wie es nemlich eine gänzliche Verkehrung des wahren Sachverhaltes wäre, falls jemand aus diesem partikularistischen Jerusalem die paulinische *ἄνω Ἰερουσαλήμ* (Gal. 4, 26) herleitete (cf. Wetstein z. d. St.), ebenso hieße es unnöthiger Weise Fremdartiges eintragen, wenn jemand den gleichen kausalen Zusammenhang zwischen jenem descendere de coelo und unserem *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* behaupten wollte (cf. Düsterdieck z. St. und Schöttgens Horae hebraicae I, 1205 ff).

Daß die „heilige Stadt", welche doch aus den Gerechten von Mt. 25, 46 erbaut ist, „vom Himmel" ausgeht, wird auch durch Alcasars Ergänzung von Apok. 20, 15 nicht faßlicher: Supponitur hic eos, qui extremi judicii die in libro vitae scripti inventi sunt, cum Christo pariter ascendisse Beatorum felicitate fruituros. Weil die Belohnung der „im Buche des Lebens Stehenden" den Höhepunkt der johanneischen Enthüllungen bildet, kann dieselbe unmöglich im Texte fehlen, um da oder dort künstlich erst „unterstellt" zu werden. Vielmehr muß dieselbe noch nachdrücklicher als die Bestrafung der „im Buche des Lebens nicht Erfundenen" (cf. 20, 15; 21, 8) nach Apok. 20, 15 ausgesprochen stehen. So wahr es ist, daß die „Größe des Glückes und der Seligkeit der Gerechten von Kp. 21 an in den gewähltesten Bildern geschildert wird" (elegantissime figuratur,

Alcasar, cf. Viegas), so verkehrt ist es, in den Versen 2—8 wesentlich etwas anderes als das erhebende Widerspiel der Strafsentenz (Mt. 25, 41) *Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ*, nemlich verschiedene Variationen des evangelischen *Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου* zu erblicken. Was Johannes hier durch symbolische Handlung (21, 2) und Worte (21, 3, 5, 6), was er mit (21, 2, 3, 4, 6) und ohne (21, 7, 5) Bild, was er positiv (21, 2, 3, 6, 7) und negativ (21, 4), mit (21, 5, 6) und ohne Betheuerungen, durch den Offenbarungsengel (21, 5 b) und „den Sitzenden auf dem Thron" (21, 5 a) innegeworden, ist „der Antheil" (22, 19; cf. 21, 8) und „Lohn" (22, 12; 11, 18) „der Auserwählten", und zwar nicht blos als sichere Zusage (*δώσω*, 21, 6 b), sondern als vollzogene Thatsache (*γέγονε*, 21, 6 a, cf. Ewald, Ebrard) von Seiten Desjenigen, welcher das A und O, der Anfang und das Ende ist (cf. das gegensätzliche *ἐβλήθη* 20, 15).

Doch hat dieses Ausgehen — „aus dem Himmel von Gott her" unverkennbar auch eine tiefe dogmatische Unterlage. Es ist die im unmittelbaren Bewußtsein der glaubenswilligen Menschheit liegende und durch Christi Wort (Lc. 23, 43: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ;* Lc. 16, 22, 23, 25, 27, 30) und Vorgang (Lc. 23, 43 *μετ' ἐμοῦ;* 1. Petr. 3, 18, 19; Joh. 20, 16, 17 cf. 2, 19; 10, 18) verbürgte Thatsache selbstbewußten Genusses himmlischer Glückseligkeit durch die vom Leibe geschiedene Seele des Gerechten vom Tode ab, und nicht erst nach dem jüngsten Gerichte. Wer immer im speziellen Gerichte der Anschauung Gottes würdig erfunden wurde, dessen Seligkeit erfährt durch

die Auferstehung des Fleisches und die Wiederkunft Christi zur allgemeinen Scheidung der Guten und Bösen (Mt. 13, 49) keinerlei Verminderung oder Unterbrechung. Es überdauert also der Himmel als Zustand beim Heiligen selbst den „Tag des Zornes"; und in diesem Sinne gehen faktisch die Myriaden „der im Buche des Lebens Erfundenen" nach Apok. 20, 15 „aus dem Himmel von Gott her" in die ewigen Wohnungen und zu den endlosen Freuden des göttlichen Bräutigams ein. Dazu stimmt, was Cornelius a Lapide zu 1. Theſſ. 4, 17 unter anderem bemerkt: Erit occursus (*ἀπάντησις*) Sanctorum ante judicium universale . . . Nam Sancti ante judicium erunt beati et resurgent in corpore glorioso: itaque cum ingenti gloria tam sua quam Christi Christo glorioso occurrent; postea tamen in judicio sententiam (eandem quam privatim in morte et judicio particulari accipiunt) publicam aeternae felicitatis accipient, ut ita coram omnibus eorum sanctitas et gloria laudetur et honoretur.

Gilt sonach selbst vom „Eingehen in das ewige Leben" (Mt. 25, 46) das Paulinische *ἐξ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* (Röm. 11, 36; cf. Apok. 21, 2, 3 und 21, 22), so sind die verschiedenen das disjunktive a Deo (*ἀπὸ τοῦ θεοῦ*) verflüchtigenden Deutungen verfehlt. Descendere a Deo deckt sich darum ebensowenig mit „göttlich" (res divina) als descendere de coelo mit „himmlisch", wie Alcasar will (p. 699). Noch weniger steigt „die hl. Stadt" von Gott herab, quia ipse Deus bonitate sua homines ad eam vocare et praedicatores eam promittentes atque ad eam homines parantes mittere dignatus est, eine Begründung Riberas, welche in der

lapidarischen Form der Glossa interlinearis (Biblia cum gloss. ordin.) heißt: quidquid boni habet ecclesia, a sola Dei gratia accepit. Andererseits ist „Gott“ (21, 2) identisch mit „dem Sitzenden auf dem Throne“ (21, 5, cf. Recepta 21, 3) und dieser wieder (im Gegensatze zu Ebrard (zu 21, 5): „nicht Christus, sondern Gott, der Vater Jesu Christi“, 7, 10) eher (nach Ambrosius Ansbertus zu 21, 3 de throno nach der Rec.) mit „Vater, Sohn und Geist, dem einen und wahren Gotte,“ derselbe als mit dem Vater allein. Richtiger aber wird er nach Art der wechselnden Subjekte von V. 5 und 6 trinitarisch in seiner Unbestimmtheit belassen. Der „Thron“ selbst (21, 3 nach d. Rec. und 21, 5) kann nur vom Standpunkte eines Haymon konsequent „den Engeln und Heiligen“ gleichgesetzt werden, „in welchen der Herr wohnt“.

Gehen wir nach Apok. 21, 2 in Kürze auch auf 21, 10 ein, so ist nach den bisherigen Erörterungen blos zu der ersten Hälfte dieses Verses einiges nachzutragen. Als gälte es den Glauben des Lesers zu bestärken und seine Sehnsucht nach „dem Kommenden“ (1, 7) zu vermehren, wird das proleptische *εἶδον* von 21, 2 durch das nachdrücklichere *ἔδειξέ μοι* in 21, 10 wieder aufgenommen, von denen sich ersteres zu letzterem wie momentanes Schauen zu genauer Besichtigung in Begleitung eines sachverständigen Erklärers verhält. Bezeichnend findet Cornelius nach Alcasars Vorgang von 21, 9 b an ein distincte et clare videre (ostendam) felicitatem Ecclesiae triumphantis et Beatorum, während der Seher in (21, 2) dieses Glück nur unbestimmt und obenhin (confuse tantum et summatim) schauen konnte.

Die genauere Besichtigung geschieht überdies vom Gipfel „eines großen und hohen Berges" aus, auf welchen Johannes „im Geiste" durch „einen der sieben Schalenengel" versetzt worden ist. Daß dieser Berg trotz aller Geistigkeit des Vorganges im eigentlichen Sinne gemeint ist, liegt in seiner Bedeutung für die ganze symbolische Schilderung als eines günstigen Aussichtspunktes und wird auch von der neueren Exegese einmüthig zugestanden. Durch die beiden Momente — des deutenden „Engels" sowie des Standortes auf ragendem Berge, während „die hl. Stadt Jerusalem aus dem Himmel von Gott" zum Fuße dieses Berges „niedersteigt", steigert sich der intensive Werth der Autopsie des Apokalyptikers für den Abschnitt 21, 11—22, 5 in ähnlicher Weise, wie seine Ohrenzeugenschaft in den Versen 21, 3, 4, 5 a durch die darauffolgende Aufforderung zur schriftlichen Besiegelung (γράψον 21, 50) an Objektivität gewinnt. Werden „die" schon an sich glaubwürdigen „Worte" aus 21, 1—8 durch die Ergänzung und Verkörperung des Hörens vermittelst des Niederschreibens erst recht zuverläßig und wahr" (21, 15 b), so wird der Seher mit dem Engel auf dem Berge bezüglich seiner Beobachtungen, ähnlich seiner himmlischen Gewähr, dem Gottmenschen Jesus Christus (1, 1; 22, 16) vollends „zum Amen (ὁ Ἀμήν), zum zuverläßigen und wahren Zeugen (3, 14), was der besonderen Wichtigkeit seiner Schau, der Schilderung des ewigen Lohnes (11, 18; 22, 12) als des Höhepunktes seiner jenseitigen Paraklese, auch vollkommen entspricht.

Gilt sonach die wirkliche Bedeutung des symbolischen Berges der Glaubwürdigkeit des Johannes, so

erscheint dessen Verwerthung im Interesse der hl. Stadt, beziehungsweise der Seligkeit der Auserwählten als des eigentlichen Objektes der Schau, von vornherein als ungereimt und erhält auch durch die früher häufige Versetzung der hl. Stadt vom Fuß auf den Gipfel des Berges kaum einen Schein von Berechtigung. So wenig als das Paradies, dessen Idee von 21, 23—22, 5 so deutlich zutage tritt, auf einem Berge lag, so wenig ist „das neue Jerusalem" auf einem Berge zu denken. Die Größe (μέγα) des Berges (21, 10) ist nemlich nicht absolut, sondern im Verhältnis zur Höhe (ὑψηλόν) gemeint, und diese Höhe ist und bleibt durch Johannes und den Engel besetzt, ehe das neue Jerusalem eine dauernde Stätte gefunden hat (21, 10). Ist letzteres aber einmal geschehen, dann bringen die Könige der Erde (21, 24) mit ihren Völkern „die Herrlichkeit und Ehre" nicht zur Stadt hinauf, sondern in dieselbe hinein (εἰς αὐτήν), und der „Strom von Lebenswasser" (22, 1) fließt unverkennbar, nach Analogie des Stromes im Paradies (Genes. 2, 10), außerhalb der Stadt nicht bergab, sondern geradeaus unter die Völker (21, 26) und zu den Königen der Erde (21, 24), d. i. des erneuerten, das Universum umfassenden Eden.

Das herabsteigende Jerusalem hat sich also letztlich in der Ebene angesiedelt und kann hier wohl auf mehr als eine Weise, auch nach der Idee des Eucharius Cervicornus, des Herausgebers von Ambrosius Ansbertus — nicht nach der Auffassung dieses gallischen Priesters selber — vorstellbar gemacht werden. Auf einer Illustration zur Kölner Ausgabe von 1536 führt nemlich die breite Völkerstraße aus der Ebene über eine Brücke

zum offenen Thore einer mit Mauern und Thürmen versehenen königlichen Residenz. Neben der Stadt erhebt sich ein spärlich bewachsener Fels, und von dessen Höhe betrachtet Johannes, stehend zwischen zwei Bäumen zur Linken des Engels, die Wunder der himmlischen Erscheinung. Eine ähnliche, wenn auch einfachere Vorstellung liegt offenbar schon der Pharaphrase Cassiodors zu Grunde: Unus angelorum Joannem in montem duxit excelsum, cui ostendit Jerusalem de coelo descendentem, miraculorum pulcherrimam, cui fulgores gemmarum splendidissimi comparantur. Wie ferner in neuester Zeit Ewald I. den Seher nach alttestamentlichen Vorgängen ad urbem in valle circumjacentem contemplandam vom Engel auf den Berg führen läßt, so erklärt Düsterdieck: „Die Höhe gewährt dem Seher den vollen Ueberblick über die vor ihm ausgebreitete Stadt, welche jedenfalls auf dem Berge nicht liegt" (z. St.).

Besondere Beachtung verdient, daß die Griechen von Andreas und Arethas bis zur Neuzeit (cf. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ*) trotz einigem Schein der Lage „der großen Stadt, des hl. Jerusalem" (Neograecus 21, 10) auf dem Berge das Wort nicht sprechen. Wohl läßt die Uebersetzung des Peltanus das griechische Original des Andreas sagen: In illo autem monte uxor Agni, superna videlicet Jerusalem, a Deo condecorabitur ingentique gratia cumulabitur, in Wirklichkeit aber schrieb der kappadozische Bischof: *ἐν ᾗ (ἀνῃγμένῃ καὶ ὑπερκοσμίῳ τῶν ἁγίων ζωῇ) ἡ γυνὴ τοῦ Ἀρνίου, ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, ὑπὸ Θεοῦ κοσμηθήσεται καὶ δοξασθήσεται*, d. h. „infolge dieses (höheren, weltverachtenden Lebens der Heiligen)

wird das Weib des Lammes, das höhere Jerusalem (die Christenheit) von Gott (einmal) geschmückt und verherrlicht werden". Ebenso wenig getreu ist die Uebersetzung zu Arethas (Cp. 67 resp. 21, 10, p. 823) in: Merito autem supramundana sanctorum vita et conversatio in monte magno ac sublimi ostendebatur, wozu der Urtext heißt: *Εἰκότως δὲ ἡ Ἐκκλησία ἡ ὑπερκόσμιος, (ἡ) τῶν ἁγίων ζωὴ καὶ πολιτεία, εἰς ὄρος μέγα καὶ ὑψηλὸν παρεδείκνυτο*, d. i. „treffend wurde die über der Welt stehende Gemeinde, das Leben und der Wandel der Heiligen, im Hinblick auf einen großen und hohen Berg gezeigt", bezw. mit einem solchen verglichen. Bedurften doch die vollendeten Heiligen einer Erhöhung (*ὑψωθῆναι*) durch die göttliche Gnade; ist doch (der Idee nach) „bei ihnen nichts Irdisches oder Niedriges und am Boden Haftendes (*χαμαίζηλον*), sondern alles hoch und erhaben".

Dies beweist zugleich, daß Andreas und Arethas vom diesseitigen Reiche Gottes reden, während doch Johannis Dexterität in Schilderung des jenseitigen Gottesreiches unterstützt und verstärkt werden will. Handelte aber der hl. Text wirklich auch von der streitenden Kirche, so legten die Worte *ἀπήνεγκέ με ἐπ' ὄρος* eher eine dogmatische als eine moralische Reflexion nahe; und selbst die Berechtigung der letzteren vorausgesetzt, wäre eine Paränese an die lehrende Kirche sachgemäßer als eine solche an die hörende, da Johannes (*μέ*) nirgends weniger als in unserer Stelle als Repräsentant der gesamten *Ἐκκλησία ὑπερκόσμιος* angesehen werden kann, so unumwunden dieses auch Ambrosius Ansbertus und Haymon aussprechen.

Die Ansiedelung der „hl. Stadt" auf dem Berge findet sich zuerst bei Primasius (haec est . . . civitas super montem posita), dem Beda folgt, wenn er sagt: civitas sancta, quae sponsa est Agni, supra montem posita videtur; lapis enim praecisus de monte sine manibus comminuit simulacrum gloriae mundanae et crevit in montem magnum orbemque implevit universum. Von den Späteren sind Alcasar und Cornelius in diesem Sinne am ausführlichsten. Alcasar glaubt, die Stadt stehe für jedermann sichtbar auf dem großen und hohen Berge und Johannes solle hinaufsteigen, nicht etwa um von irgend einem höheren Stadttheile aus das Ganze zu überschauen, sondern um die Bergstadt zu betreten, Mauern, Thore, Fluß und alle weiteren Merkwürdigkeiten in der Nähe zu beschauen. Cornelius behauptet: „Der Berg lag nicht außerhalb der Stadt, vielmehr war es der Berg der Stadt, d. h. auf ihm war die Stadt erbaut. Der Berg war folglich auf dem Gipfel, welcher die Stadt trug, eben und (wegen 21, 16) quadratisch (aequalis)." Der Engel aber maß vor den Augen des Johannes „die ganze Stadt und ihre Mauer". Aehnlich lassen auch Viegas, Ribera, Grotius die hl. Stadt auf dem Berge ihre himmlische Pracht entfalten. So wenig aber der hl. Text für diese Lokalisierung angerufen werden kann, so wenig spricht er den daraus abgeleiteten Reflexionen das Wort. Es wird deswegen des Cornelius Anmuthung: in alta et ardua enitendum esse ebenso wenig durch das Schriftwort unterstützt, als Viegas' Zweckbestimmung (in monte civitas coelestis ostenditur): ut gloriae magnitudo et sublimitas declaretur — im Texte einen Halt hat. Dasselbe gilt von

Riberas Behauptung: In montem tollitur, ut rei videndae magnitudo et dignitas intelligatur, et quia locus remotus est ab hominum multitudine.

Auf die Frage, ob der „große und hohe Berg" samt der Fläche oder auch dem Thale (Ewald) der ansäßig gewordenen Stadt im Himmel oder auf der Erde zu suchen sei, dürfte kaum jemand eine andere Antwort bereit haben, als die, daß die Erde der Schauplatz des Expositionsgesichtes der vom Himmel kommenden Stadt ist. Wirklich erschiene auch die Frage völlig müßig, wenn nicht die Konsequenz von folgendem Kanon Düsterdiecks die gegentheilige Antwort wollte: „Der Seher drückt nirgends aus, daß er den Standpunkt, zu welchem er einmal beim Beginn der Zukunftsoffenbarung erhoben ist (4, 1), im Verlaufe derselben wirklich verlassen habe (gegen de Wette u. a.), während es sich von selbst versteht, daß er in seinem von 4, 1—22, 5 niemals unterbrochenen ekstatischen Zustande eines wechselnden Standpunktes sich bewußt werden kann" (Einltg. S. 12). Allein das einzige Argument des Schweigens von der Veränderung des Standortes, auf welches sich dieser Kanon stützt, geht nicht blos von 4, 1—22, 5, sondern von 4, 1 bis 22, 18, ja bis zum Ende der Apokalypse. Denn es wird nirgends gesagt, daß der Apostel den Himmel, welchen er 4, 1 betrat, überhaupt jemals wieder mit der Erde vertauschte: — sollte er etwa auch sein Buch der Enthüllungen im Himmel verfaßt haben? Nicht minder ungereimt als diese Annahme wäre die der Existenz von Berg und Thal im ideellen Himmel. Diese Unzuträglichkeiten aber beweisen, daß der Seher der Apokalypse auch ohne ausdrückliche Erklärung seinen

Digitized by Google

Standpunkt verlassen kann, was bei genanntem Kanon der Hinfälligkeit seiner einzigen, blos negativen Stütze gleichkommt.

Wenn wir zum Schlusse noch von 21, 10 auf 3, 12 zurückblicken, so geschieht es zunächst wegen der geheimnisvollen Worte, bei welchen die Exegese immer auf 21, 2, 10 hinweist. Wie nach Ewald „die Stadt meines Gottes, das neue Jerusalem" (3, 12) erst „21, 9 ff. weiter zu beschreiben ist", so „erhellt" nach Düsterdieck „der Sinn des Ausdruckes ἡ καταβαίνουσα aus Kapitel 21". Darnach erscheint es als vollkommen berechtigter Umkehrungsschluß, wenn wir sagen, das Licht, welches der Kontext des Abschnittes 21, 1—22, 5 über das zweimalige καταβαίνουσα in 21, 2 und 10 verbreitet, hellt auch den Sinn von καταβαίνουσα in 3, 12 auf, bezw. dieses καταβαίνειν ist nach jenem (21, 2, 10) zu deuten. Ebenso ist „die Stadt meines Gottes" (3, 12) keine andere als „die hl. Stadt" (21, 2, 10), was ohndies die gleichlautende Apposition „des neuen Jerusalem" verbürgt.

Wichtiger, will es uns bedünken, ist der apologetische Gewinn, welcher sich ergibt, wenn man das Verhältnis der „Sieger" zum Tempel Gottes (3, 12), zur hl. Stadt" von 21, 2 und zur hl. Stadt von 21, 10 ff. ins Auge faßt. Erscheinen die Gerechten 3, 12 nur als das Material eines Tempels[1]), so baut sich 21, 2 aus den-

1) Cornelius »plane es simpliciter« ad 3, 12: Ego hunc virum tam solidum et illustrem in virtute columnam efficiam, ut et Deo et Ecclesiae et Christo magno sit honori et gloriae, ut ipse sit quasi trophaeum in Dei victoris et Ecclesiae decus a Christo erectum.

selben eine Stadt auf, 21, 10 ff. aber lustwandeln dieselben im Glanze der Herrlichkeit Gottes (21, 23) des jenseitigen Eden (22, 1, 2), in welches sich die Stadt von 21, 2 unversehens entfaltet. Nicht blos die Kinder Abrahams, sondern auch die gläubige Völkerwelt geht ab und zu (21, 24, 26): ist etwa Pauli Universalismus universeller? Wie aus andern Gründen (cf. A. Maier, Einltg. S. 470), so gibt auch dieser Symbolik des ewigen Lohnes wegen der Vorwurf judaistischer Engherzigkeit nicht den gesuchten wirksamen Keil ab, um den Apokalyptiker von dem universell denkenden Verfasser des vierten Evangeliums zu trennen.

Hiemit verlassen wir diese unsere Erörterungen, nicht uneingedenk der Worte eines eifrigen Vertreters der freien Forschung: „Eine docta ignorantia, ein demüthiges Sich — bescheiden ist die schönste Zierde eines christlichen Auslegers der Offenbarung Johannes“ (Ebrard, Commentar S. 34).

3.

Weitere Beiträge zur Geschichte des römischen Breviers und Missale.

Von Pfarrer Dr. **Joseph Schmid.**

(Schluß.)

Am zahlreichsten liefen, wie nicht anders zu erwarten ist, die Gesuche aus Italien ein. In Rom selbst legten die Kirchen Sta Maria in via lata und della Victoria eigene Officien vor[1]). Amelia sandte die Officien der hl. Firmina und Olympiades[2]), Andria das des Bischofs Richardus[3]), der Bischof von Aversa 1574 die seines Bisthums[4]), Biseglia die der Heiligen Maurus, Pantaleemon und Sergius[5]), Brindisi die der hl. Pelinus und Theodorus ein[6]). Auf große Schwierigkeiten stieß

1) Cod. Vatic. 6171 fol. 94. fol. 117.

2) Cod. Vatic. 6417 fol. 288. Cod. Ottobon. 2366 fol. 133.

3) Cod. Reg. 2020 fol. 344. Cod. Vatic. 6432 fol. 45.

4) Cod. Vatic. 6182 fol. 690.

5) Cod. Vatic. 6192 fol. 193 (1578) u. Cod. Vatic. 6193 fol 315.

6) Cod. Vatic. 6194 fol. 382 (1582) Cod. Vatic. 6171 fol. 83. Cod. Reg. 2020 fol. 471. Da Leucius im Martyrologium als Bischof von Brindisi angeführt war, wurden Nachrichten über ihn erbeten.

das Officium des hl. Petronius von Bologna, indem die Authenticität seiner Vita bezweifelt wurde, da Prosper von Aquitanien einen Petronius erwähnt, ohne ihn einen Heiligen zu nennen. Sigonius ward daher von Cardinal Paleotto beauftragt, die Echtheit zu erweisen und so das große Aergerniß abzuwenden, das in Bologna hätte entstehen müssen. Sigonius unterzog sich der Aufgabe, indem er sich neben der Tradition von Bologna auf die Vita Ambrosii des Paulinus und ein Privileg des Theodosius, namentlich aber auf Gennadius berief. Ein späterer Autor, führte er aus, könne infolge gründlicherer Studien besser unterrichtet sein als ältere [1]). Außerdem suchte Paleotto die Erlaubniß nach, die Dedicatio ecclesiae mit Octav, sowie das Fest des hl. Dominicus wie bisher am 5. August zu feiern, auf welchen Tag im neuen Brevier S. Maria ad nives gesetzt war [2]). Da sich in Cod. Ottobon. 2366, der sonst ganz mit diesbezüglichen Documenten aus der Zeit nach der Reform gefüllt ist, auch die durch Cardinal Campeggio im Jahre 1524 gewährte Indulgenz des Festes der hl. Catharina von Bologna mit eigener Messe und eigenem Officium findet, scheint auch die Erneuerung dieser Indulgenz nachgesucht worden zu sein [3]). Weitere Bisthümer, welche wegen ihrer Propria

1) Cod. Reg. 2023 fol. 244. Paleotto an den Msgre Sacristo 21. Juni 1571. Außerdem beziehen sich auf dies Officium die Documente Cod. Vatic. 6181 fol. 284. 328. 333. 350. Cod. Vatic. 6190 fol. 452—6191 fol. 59. Paleotto an Sirleto. Unter anderem sucht er nach, Sirleto möge eine passendere Homilie auswählen. Cod. Vatic. 6171 fol. 114 steht das Officium. Cod. Vatic. 6411 fol. 235 beruft sich Galesini auf seine Mühen mit der Revision.

2) Cod. Vatic. 6417 fol. 174 u. Cod. Vatic. 6192 fol. 444.

3) Cod. Ottobon. 2366 fol. 123. 127 seq.

sich nach Rom wandten, sind Cagliari [1]), Castro (der Bisthumsheilige Savinus) [2]), Colle (Martialis) [3]), Ferrara [4]), Fiesole (Andreas, Romulus) [5]), Fondi [6]), Genua [7]), Girgenti (Gregorius Bischof) [8]), Imola (Cassianus, Chrysologus, Projectus) [9]). Neapel wollte das Fest des hl. Joseph als festum de praecepto begehen [10]). Auch über Salerno [11]), Siena [12]), Squillace (Agathius) [13]), Todi [14]) finden sich Documente. Der Patriarch von Venedig ließ durch Pio Bentivoglio, der ein Werk über die Schutzheiligen und Reliquien Venedigs ausgearbeitet hatte, eigene Officien verfassen und nach Rom senden. Außerdem wünschte das Capitel von Sanct Gervasius und Protasius ein eigenes Officium [15]). Der Cardinal von Vercelli fragte zunächst an, ob er das sogenannte Breviarium Eusebianum der Kirche von Vercelli (verwandt mit dem Breviarium Patriarchinum) beibehalten solle. Später ließ er eine Legende des Diöcesanheiligen Euse-

1) Cod. Vatic. 6416 fol. 355.

2) Cod. Vatic. 6411 fol. 43. Cod. Vatic. 6417 fol. 231. Cod. Vatic. 6194 fol. 166. (October 1581).

3) Archiv. Vatic. Miscell. 71 fol. 221.

4) Cod. Reg. 2020 fol. 485. Cod. Vatic. 6210 fol. 129.

5) Cod. Vatic. 6182 fol. 651 u. 6193 fol. 147 (1579 u. 1583).

6) Cod. Vatic. 6194 fol. 452.

7) Cod. Vatic. 6182 fol. 16.

8) Cod. Vatic. 6195 fol. 300.

9) Cod. Vatic. 6417 fol. 247.

10) Cod. Vatic. 6191 fol. 652.

11) Cod. Vat. 6171 fol. 118.

12) Cod. Vat. 6416 fol. 196.

13) Cod. Vatic. 6191 fol. 272 u. 6192 fol. 17.

14) Cod. 6171 f. 90. Cod. Ottobon. 2366 fol. 104.

15) Cod. Vatic. 6185 fol. 326 u. f. 356 (1584) 6195 f. 568. 6417 f. 198. 6416 f. 284.

bius durch Galesini ausarbeiten und legte zugleich die Officien der Heiligen Honoratus, Julianus und Petrus vor. Auch einen Hymnus sandte er ein, den er auf die Dornenkrone Christi, von der im Jahr 1577 eine Reliquie in Vercelli gefunden wurde, hatte abfassen lassen, damit er bei der feierlichen Procession am Auffindungstage gesungen werde [1]). Noch ist Verona zu nennen, dessen Bischof 1574 die Propria seiner Diöcese neu drucken und in Rom prüfen ließ [2]).

Von französischen Kirchen fand ich nur über Saint-Omer die Notiz, daß es die Erlaubniß nachsuchte, die Officien der Heiligen Audomarus, Eckenbodo und Austroberta beizubehalten [3]). Die Canoniker von Freiburg in der Schweiz wurden durch den päpstlichen Nuntius, den Bischof von Vercelli, veranlaßt, ihre Propria vorzulegen, und sandten einen aus ihrer Mitte, Sebastian Verrus nach Rom, um ihre Bestätigung zu betreiben [4]). Aus Deutschland lag mir aus dieser Zeit nur ein Bericht von Trier über die Feste der Heiligen Matthias und Eucharius [5]), sowie ein Bericht des Bischofs von Basel über die Reliquien der Heiligen Gervasius und Protasius in der Kirche zu Breisach vor [6]). Später sandte der Erzbischof von Cöln ein Verzeichnis der eigenen Feste des Bisthums Hildesheim ein, das Bellarmin zur

1) Cod. Vatic. 6181 fol. 277 u. f. 347 –6192 f. 62 u. 702. 6194 f. 170. 6193 f. 344.

2) Cod. Vatic. 6192 fol. 139.

3) Cod. Vatic. 6432 fol. 52.

4) Cod. Vatic. 6417 fol. 249 u. 6194 fol. 45.

5) Cod. Vatic. 6417 fol. 206.

6) Cod. Vat. 6410 fol. 42 vgl. Cod. Vat. 6217 fol. 209.

Begutachtung vorgelegt wurde. Es sind die Officien von Epiphanius (Bischof von Pavia 22. Januar), Karl dem Großen (28. Jan.), Godehard (4. Mai), Dedicatio ecclesiae Hildesheimensis (5. Mai), Comtius, Comtianus, Comtianilla und Protus (31. Mai), dem Apostel der Deutschen, Bonifatius (5. Juni), dem Kaiser Heinrich (15. Juli), dem König Oswald (5. Aug.), Elisabeth (19. Nov.), Berevardus von Hildesheim (20. Nov.). Bei jedem einzelnen Fest ist bemerkt, aus welchem Autor die Lectionen der zweiten Nocturn genommen sind und auf welche Auctorität der Cult der einzelnen Heiligen sich stütze. Bei Karl dem Großen ist z. B. beigefügt, daß er in Paris, Aachen und in einzelnen Kirchen Deutschlands verehrt und vom Gegenpapst Paschalis heiliggesprochen sei. Von Godehard ward bemerkt, er sei von Innocenz II auf dem Concil von Vienne canonisirt; von Berevard mit Berufung auf die Annalen des Baronius, Cölestin III habe ihn heilig gesprochen. Bellarmin machte bei jedem Feste Anmerkungen. Bei Karl, bemerkt er, sein Fest könne geduldet, aber nicht approbirt werden. Für Godehard's Canonisation durch Innocenz II fand er keine Nachricht. Der Procurator des Erzbischofs von Köln machte ihn dann aufmerksam, daß Trithemius und Kranzius ihn als Heiligen anführen. Daher gab er seine Zustimmung, falls die Worte ab Innocentio II in concilio Viennensi getilgt würden. Beigefügt ist noch, der Erzbischof habe auch um Approbation einiger Sequenzen im Missale gebeten, es sei ihre Einsendung verlangt worden und sie seien, um Anstoß bei dem Volke zu vermeiden, zu dulden, obwohl sie in schwerfälligem,

unwürdigem Stile abgefaßt waren [1]). Unmittelbar auf das Document über Hildesheim folgt in demselben Codex des vaticanischen Archiv's ein weiteres über Olmütz. Als Eigenthümlichkeiten dieser Kirche führt Bellarmin auf, daß sie 28 Feste ritu duplici feierte, welche das römische Brevier als Simplicia zählte, und daß die Propria langathmige und unpassende Orationen enthielten. Die eigenen Feste des hl. Longinus, der Lanze, welche den Herrn verwundete, der Divisio Apostolorum und der Desponsatio Virginis Mariae et Joseph finden Bellarmins Billigung nicht. Die dem Metaphrastes entnommene Legende des Longinus zweifelt er an, er trägt Bedenken, ob die Lanze ein instrumentum redemptionis gewesen, da sie erst nach eingetretenem Tode den Leib des Herrn verwundete, und ob das Fest wirklich auf Veranlassung Karls IV von Papst Innocenz VI gestattet wurde. Bei den beiden andern Festen konnte nicht nachgewiesen werden, wer sie eingeführt habe. Daher lautet der Rath des Cardinals: Itaque praestaret consulere, ut ista omitterentur et conformarent se ecclesiae Romanae, a qua praedicatores habuerunt sanctos Cyrillum et Methodium [2]).

Endlich kommt noch ein Gesuch für Polen vom Jahre 1582 in Betracht. Unter anderm wird hier der Wunsch ausgesprochen, die Roratemessen beizubehalten, die Feste des Sommers der Ernte wegen in foro am Sonntag zu feiern und für die Feste, welche die polnische Kirche bisher an einem vom römischen Calendarium abweichenden Tage begangen hatte, den letztern festzuhalten [3]).

1) Archiv. Vatic. Miscellanea 71 fol. 220.

2) eod. cod. fol. 222.

3) Archiv. Vatic. Litterae diversorum ad Paulum IV tom. I. fol. 199.

Eine weitere Denkschrift bittet um Genehmigung mehrerer Hymnen und Sequenzen des polnischen Missale und Erhaltung der Sitte, an das Evangelium während der Messe die Predigt anzuschließen [1]).

Auch die Orden bemühten sich, wenigstens die Feste ihrer Stifter mit eigenem Officium zu feiern. Gesuche dieser Art reichten die Prämonstratenser [2]) und wiederholt die Minimi [3]) ein. Die Dominicaner legten das von Fra Benedetto Marabotta (?) im Auftrag des Generals verfaßte Officium vom hl. Rosenkranz [4]), der Ritterorden Santiago della Spada sein Brevier vor [5]) Die Trinitarier erbaten sich die Erlaubniß an feria II. III. IV. VI., falls sie nicht impedirt wären, das Votivofficium de Sanctissima Trinitate, an feria V. das de Sanctissimo Sacramento und am Samstag de Beata beten zu dürfen [6]).

Noch ist zu erwähnen, daß die beiden letztern Wünsche, am Donnerstag das Officium votivum de Sanctissimo Sacramento und am Samstag das de Beata Maria Virgine zu recitiren, von mehreren Kirchen und Genossenschaften geltend gemacht wurden [7]).

---

1) Cod. Ottobon. 2366 fol. 88.

2) Cod. Vatic. 6432 fol. 13.

3) Cod. Reg. 2020 fol. 516. Cod. Vatic. 6171 fol. 120 u. 6432 fol. 179.

4) Cod. Vatic 6193 f. 497.

5) Cod. Vatic. 6171.

6) Cod. Vatic. 6432 fol. 30.

7) Das erstere erbaten z. B. neben den Trinitariern auch die Minimi (Cod. Vat. 6432 fol. 249), die Kirche von Daroca in der Diöcese Salamanca mit Hinweis auf ein Wunder, (daß nämlich zur Zeit der Sarazenen Hostien geraubt und wieder gefunden wurden, wobei sie sich roth gefärbt hatten Cod. Vatic. 6171 f.

Bei all' den im bisherigen aufgeführten Documenten zeigt sich nur das Bemühen, einzelne partikulare Eigenthümlichkeiten zu bewahren. Mit der ganzen Einrichtung und den einzelnen Theilen des revidirten Breviers sind sie alle einverstanden, ja theilweise voll Lobs für die Arbeit der Commission. Es fehlte aber auch nicht an mannigfachen Ausstellungen gegen dieselbe und diese mögen noch im folgenden besprochen werden.

Am frühesten erhob der Bischof von Ruremonde, Wilhelm Damasus Lindanus seine Stimme. Er ließ sich in einer Declaration vom Jahre 1570 über das Psalterium des revidirten Breviers sehr hart aus. Da es nothwendig sei, sagt er, die Psalmen Tag und Nacht zur Hand zu haben, komme gewiß viel darauf an, daß man auch verstehe, was man bete. Dafür sei aber ein expurgirter Text ein dringendes Erforderniß. Aber das neue Brevier biete Psalmen, Deus bone! quam mendis plurimis contaminatos, quam foedis corruptelis depravatos, quam denique a vera lectione discrepantes et errantes! Er beklagt, daß Pius V nicht zuvor informirt worden sei. Er selbst hatte seit Jahren an einer expurgirten Ausgabe der Psalmen gearbeitet. Das wußte er freilich nicht, daß es der römischen Commission einzig darum zu thun war, den Text der Vulgata herzustellen [1]).

---

109 seq. u. 6411 fol. 13 u. 6416 f. 393), ferner das Kloster vom hl. Franz zu Salamanca (Cod. Vat. 6417 fol. 103) und die Dominicanerinnen von Sevilla (C. Ottobon. 2366 f. 36), ebenso die Kirche von Castellaneta (Cod. Reg. 2020 fol. 366). Das Officium de Beata wünschten unter andern zu beten die Hieronymiten von Guadaluppe (Cod. Ottob. 2366 f. 81), die Clarissinnen von Salamanca (Cod. Reg. 1899 fol. 52).

1) Roscovany l. c. p. 237 seq. Seine Ausgabe erschien 1576

Alle weiteren Einwendungen und Ausstellungen aus dieser Zeit beziehen sich auf die Legenden der zweiten Nocturn. Von Interesse ist unter anderem eine Bemerkung des Sigonius in einem Schreiben an Paleotto vom 3. Januar 1575. Da er von Paleotto gehört, schreibt hier der hervorragende Bologneser Gelehrte, daß man in den Legenden nur historisch Sicheres habe aufnehmen wollen, so habe er den Bericht über die Constantinische Schenkung gestrichen [1]). Eine Denkschrift eines Fra Angelo di Constanzo verbreitet sich über mehrere chronologische Fehler in der Legende des hl. Thomas von Aquin. Wenn in der 4. Lection gesagt sei, der Heilige sei von seinem Vater im Alter von 5 Jahren nach Monte Cassino gebracht worden und zwar im Jahre als Conrad IV nach dem Tode seines Vaters Friedrichs II nach Italien kam, so sei dies ein offenbarer Widerspruch mit der nachfolgenden Angabe, er sei 1274 fünfzig Jahre alt gestorben [2]).

Viel wichtiger ist ein auf zahlreiche Legenden sich

---

in Cöln unter der Aufschrift: Psalterium Davidicum vetus a sexcentis amplius scribarum mendis castigatum. Eine zweite Ausgabe erschien 1586.

1) Cod. Vatic. 6416 fol. 53. Gerade um diese Zeit wurde aber bekannt, daß ein griechischer Text der Schenkung existire, und bestärkte im Glauben an ihre Echtheit. Cod. Vatic. 6417 f. 92 findet sich ein Bericht darüber von einem Doctor utr. jur. Sondanus, der den Text in einem nach seiner Angabe über 500 Jahre alten Codex gefunden hatte und den Inhalt mittheilt. — Cod. Vatic. 6416 fol. 59 meldet ein Annibale da Capua, Venedig 27. Juli 1571, dem Cardinal von San Sisto, er habe sich vergeblich bemüht, von dem Edelmann, der das griechische Buch besitze, in welchem sich die Schenkung finde, dasselbe zu bekommen. Er wolle es nur dem Papste oder dem Cardinal selbst aushändigen.

2) Cod. Vatic. 6417 fol. 76.

erstreckendes anonymes Gutachten im Codex Vaticanus 6171 fol. 19 seq. mit der Aufschrift: Quaedam majore consideratione digna in Breviario reformato, praesertim in lectionibus Sanctorum. Jeder einzelnen der darin enthaltenen Bemerkungen sind von anderer Hand Noten beigeschrieben. Der Verfasser zeichnet sich aus durch seinen kritischen Sinn. Zwar wünscht er, daß beim hl. Ignatius von Antiochien neben den sieben im revidirten Brevier namhaft gemachten echten Briefen desselben auch die weiteren an die Christen in Tarsus, in Philippi und Antiochien und an den Diacon Heron beigefügt werden, an deren Echtheit niemand zweifle. Sein Recensent bemerkt dazu, Hieronymus kenne nicht mehr als sieben und ebenso nicht die Martyrologien des Ado, Beda, und des Maurolycus [1]. Anderseits aber verwirft der Anonymus alle aus Pseudoisidor herübergenommenen Partieen. Die den Päpsten Marcellus (16. Jan.), Fabianus (20. Jan.), Urbanus (25. Mai), Pius (11. Juli), Stephanus (2. August), Zepherin, Cornelius und Evaristus (26. August, 7. Oct., 26. Oct.) zugeschriebenen Verordnungen findet er sämmtlich unglaubwürdig. Illud statutum Pii papae, bemerkt er zu der Verordnung Pius I, daß den Presbyter, welcher vom hl. Blut verschütte, Strafe treffen solle, ex — ornatum nomine reperitur apud Gratianum, Burchardum et Ivonem. Verum iis titulis non tantam fidem praestare debemus, quasi plerique non essent falsi et corruptissimi. Und zum Verbot des Stephanus, die

1) Wir führen diese und einige weitere Bemerkungen an, weil sie uns einen Einblick in den Stand der Kritik zu jener Zeit gewähren. Das Martyrologium des Maurolycus ward 1568 gedruckt.

hl. Gewänder außerhalb des Gotteshauses zu tragen: Infirmum est, si nullibi reperitur nisi in illa prima epistola decretali Stephano attributa. Wiederholt verwirft er sodann die Auctorität des Martinus Polonus [1]). Auch eine Reihe chronologischer und sachlicher Verstöße deckt er auf. So tadelt er, daß als Todesjahr des Hilarius 337 angegeben war, wozu sein Recensent bemerkt, es sei ein Druckfehler und 373 zu lesen. Er polemisirt dagegen, daß Papst Fabian ein Concil gegen Novatus berufen, daß das Martyrium der hl. Faustinus und Jovita unter das Pontificat des Evaristus und die Regierung Hadrians falle, da beide nicht zusammen regiert und Hadrian nach den Apologieen des Aristides und Quadratus nur im Fall eines Verbrechens die Bestrafung der Christen erlaubt habe ꝛc. Sachlich führt er mehrere Gebräuche, welche einzelnen Päpsten zugeschrieben wurden, auf apostolische Tradition zurück, erklärt sich gegen die Bekehrung des Irrlehrers Hermogenes durch den Apostel Jacobus ꝛc.

Neben diesem Anonymus kommen auch schon für unsere Zeit in Betracht Baronius und Bellarmin, deren umfassendere Arbeiten über das Brevier freilich erst unter das Pontificat Clemens' VIII fallen [2]). Baronius hatte als thätigstes Mitglied der Commission für Emendation des Martyrologiums Veranlassung, die einzelnen Legenden des Breviers genau zu prüfen. Er gelangte zu

1) Bei einem solchen Fall bemerkt der Recensent, auch Antonin von Florenz habe die Angabe.

2) s. Bergel, die Emendation des Römischen Breviers unter Papst Clemens VIII in der Zeitschrift für katholische Theologie 1884, S. 289 ff.

keinem sehr günstigen Resultate. ». . . . Oltra che il Breviario Romano«, schreibt er in einem Briefe vom 9. April 1588, »per disgratia nostra è cosi cattivo che cento e quaranta errori ho notato nelle historie che ivi si trattano« [1]). Bellarmin berichtet in einem Schreiben vom 19. Juli 1584 an seinen Ordensgenossen Salmeron über seine diesbezüglichen Bemühungen, er habe gegen 20 Irrthümer in den Legenden bei der Lectüre notirt und sie dem Rector des deutschen Collegs Michele Lauretano mitgetheilt, damit dieser durch den Cardinal von Como beim Papste die Verbesserung beantrage. Ohne einen Erfolg zu erzielen, habe er sie wieder zurückerhalten und nun dem Pater Fulvio Cardola gegeben, damit dieser mit Muret noch andere sammle und dann die Emendation betreibe, aber es sei noch nichts geschehen [2]). Ohne Zweifel liegen diese Anmerkungen Bellarmins im Codex Vatic. 6214 fol. 13 vor. Ein Verfasser ist zwar nicht angegeben. Aber die Zahl der hier gemachten Ausstellungen stimmt mit der von Bellarmin angeführten und auch die Art und Weise, wie er von den seinigen spricht, trifft zu. Es sind Verstöße meist chronologischer Art, die ohne besonderes Studium auffallen konnten, z. B. daß Papst Fabianus kein Concil gegen Novatus

1) Baronii epistolae et Opuscula. Romae 1770 tom. III p. 26.

2) Archiv. Vatic. Miscell. 71. Es ist in dem Briefe auch von den Controversen des Cardinals die Rede. Man dringe auf den Druck, schreibt er, und auch der General wünsche sie. Er habe einige Väter zur Censur derselben deputirt, welche aber erst mit dem ersten Bande fertig geworden seien. Eine Verzögerung sei ihm erwünscht, da er dann noch die Feile anlegen könne. Im nächsten Schuljahr soll er die Controversen über die Sacramente vortragen.

berief, daß Papst Stephan nicht sieben, sondern nur drei Jahre regierte (2. Aug.), daß Papst Sixtus und Laurentius nicht unter Decius litten, sondern unter Valerian, daß es ein offenbarer Widerspruch sei, den Papst Evaristus unter Domitian, Nerva und Trajan und zugleich seinen Vorgänger bis zur Zeit Trajan's regieren zu lassen ꝛc. Warum seine Arbeit nicht berücksichtigt wurde, theilt Bellarmin in seinem Briefe an Salmeron mit. „Es wäre nothwendig“, schreibt er, „mit Cardinal Sirleto eine Lanze zu brechen, che rivedde et approvò il Breviario e . . . . più vale la sua authorità che le nostre ragioni«. Sirleto war also gegen weitere inhaltliche Aenderungen; darum unterblieben sie.

Das schloß aber nicht aus, daß unter dem Pontificate Gregor's XIII einige Officien wieder eingesetzt, oder neu aufgenommen wurden. Zum Dank für den Sieg bei Lepanto gestattete er für die Kirchen, in denen sich ein Rosenkranzaltar befand, durch Decret vom 1. April 1573 das Rosenkranzfest. 1584 ward auch das Fest der hl. Anna wieder allgemein erlaubt [1]). Sixtus V restituirte die Feste der Heiligen, Petrus Martyr, Anton von Padua, Nicolaus von Tolentino, Januarius und Genossen, Placidus mit Genossen (als Simplex), sowie das Fest der Darstellung Mariens im Tempel [2]). Neu

---

1) Gavantus l. c. p. II tit. 9 u. tit. 10 u. S. VII c. 9 u. c. 11. Die Wiederaufnahme der hl. Anna regte Sirleto an Cod. Vatic. 6171 fol. 158, nachdem von verschiedenen Seiten diesbezügliche Wünsche geäußert waren.

2) Gavantus l. c. S. VII c. 6. 8. 11. 13. Die Wiederherstellung des Festes der Praesentatio Beatae Mariae Virginis ward schon bei Pius V durch Morone angeregt. Pius erklärte, es gewähren zu wollen, wenn sich nachweisen lasse, daß es über 200

kam das Fest des hl. Franziscus von Paula hinzu. Das Fest der Impressio S. stigmatum in corpore S. Francisci setzte Sixtus auf den 17. September fest. Für den hl. Bonaventura ordnete er das Officium doctorum und Credo in der Messe an. Außerdem ließ er für die Communia Sanctorum Octaven mit eigenen Lectionen für jeden Tag ausarbeiten. Sie kamen aber unter seinem Pontificate nicht zum Druck. Die Entscheidung verblieb der unter Clemens VIII zum Zweck einer neuen Revision niedergesetzten Commission. Auf letztere haben sich meine Studien nicht erstreckt [1]), ebenso nicht auf die Revision unter Urban VIII. Bemerkt mag aber werden, daß die Sitzungsprotocolle der von diesem Papste niedergesetzten Congregation Cod. Vatic. 6098 zusammengestellt sind.

Jahre alt sei. Cod. Vatic. 6171 fol. 100 findet sich nun ein Document, das den Nachweis erbringt, daß schon die griechischen Väter von dem Feste sprechen. Unter Benedict XIV entstand eine Controverse, ob es beizubehalten sei. Roscovany l. c. p. 547.

1) Ueber dieselbe handelt Bergel, die Emendation des Römischen Breviers unter Papst Clemens VIII in der Zeitschrift für katholische Theologie. VIII (1884) S. 289 ff. In Betracht käme noch Cod. Vatic. 6242, der namentlich die Arbeiten Bandini's enthält. Eine eingehende Analyse der auf das Ausschreiben des Papstes eingelaufenen Gutachten und Kundgebungen aus den verschiedenen katholischen Ländern wäre wohl allgemein mit Freuden begrüßt worden. Vielleicht könnte der geehrte Verfasser diesem gewiß berechtigten Wunsche in einer neuen Arbeit entsprechen. Die obigen Notizen über Sixtus V sind theilweise seinem Aufsatz entnommen.

4.

Zur Benützungshypothese.

Von Prof. Dr. Schanz.

Unter den Papyrustexten, welche Erzherzog Rainer im vorigen Jahre aus Mittelägypten angekauft und dem Oesterreichischen Museum für Kunst und Industrie überwiesen hat, fanden die mit der Entzifferung betrauten Gelehrten, der Orientalist Dr. J. Karabacek und der klassische Philologe Dr. K. Wessely, auch ein Fragment des Matthäusevangeliums aus dem dritten Jahrhundert. H. Prof. Dr. Bickell in Innsbruck reiste in den diesjährigen Osterferien nach Wien, um neben den hebräischen und syrischen Stücken literarischen Inhalts besonders dieses Fragment näher kennen zu lernen, da er von demselben wichtige textkritische Aufschlüsse erwartete. Zu seiner freudigen Ueberraschung fand er indessen „etwas weit Wichtigeres, den leider sehr geringen Rest eines uralten, verloren gegangenen Evangeliums". Er macht über diesen Fund in der Zeitschrift für katholische Theologie IX, 3 (1885) S. 498—504 folgende Angaben.

Das Fragment gehört der Buchstabenform und der Abkürzungsmethode nach sicher dem 3. Jahrh. an. Es

enthält sieben, am Anfang und Schluß unvollständige Textzeilen. Die Ergänzung wurde aber wesentlich dadurch erleichtert, daß ein alttestamentliches Citat der Papyrustexte zwei Zeilen einnimmt und es dadurch ermöglichte, die Anzahl der zwischen Schluß und Anfang einer Zeile fehlenden Buchstaben genau zu berechnen. Mit der in Klammern eingeschlossenen Ergänzung Bickell's lautet das Fragment:

[Μετὰ δὲ τὸ] φαγεῖν ὡς ἐξῆγον πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν· πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[ονται Εἰπόντος το]ῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες, ο[ὐκ ἐγώ· ἔφη αὐτῷ]· ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρ[νήσῃ με].

Diese Ergänzung war nur möglich, weil offenbar ein Seitenstück zu Matth. 26, 30—34 und Marc. 14, 26—30 vorliegt [1]). Sie ist im Wesentlichen wohl nicht anzufechten; obwohl sie an Umfang dem Texte

1) Matth.: *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης· μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι· ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.*

Marc.: *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται· ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ· καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.*

fast gleichkommt. Der erste Blick zeigt, daß der Papyrustext von Matthäus und Marcus viel weiter absteht, als diese beiden voneinander. „Er hat einen ganz anderen Uebergang von dem Abendmahle zu der Ankündigung der Verleugnung als den diesen gemeinsamen, kündigt das Citat und die Versicherung des h. Petrus in abweichender Weise an, kürzt letztere stark ab, läßt den Satz über die Erscheinung des Herrn in Galiläa aus und construirt die Verleugnungsweissagung anders als beide Evangelisten". Ebenso klar ist, daß dieser Text dem Markusevangelium näher steht als dem Matthäusevangelium. „Gleich jenem läßt er *ὑμεῖς*, *ἐν ἐμοί*, *τῆς ποίμνης*, *ἐν σοί* und *σκανδαλισθήσομαι* weg, hat *τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται* statt *διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα*, *οὐκ ἐγώ* statt *ἐγὼ οὐδέποτε* und erwähnt das zweimalige Krähen des Hahnes". Dabei geht Bickell mit Recht von dem Textus receptus ab, denn daß dieser hinter dem der ältesten Codices zurücksteht, kann ernstlich nicht mehr bestritten werden und wird hier aufs neue bestätigt. Vielleicht könnte man versucht sein, die Weglassung des *ὅτι* vor *πάντες* und des *σὺ σήμερον*, den Zusatz *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί* und die Wortstellung *ἀπαρνήσῃ με* statt *με ἀπαρνήσῃ*, worin das Fragment mit Matthäus übereinstimmt, zu Gunsten des Textus receptus bei Marcus zu deuten, aber auch in diesen kritisch nicht ganz sicheren Fällen ist eine Conformation des Markustextes nach Matthäus durchaus wahrscheinlich. Eine Ausnahme könnte vielleicht für *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* gemacht werden, das aber doch zu wenig bezeugt ist und in den wenigen Zeugen mit *ἐν ἐμοί* verbunden ist.

Eine ähnliche Verwandtschaft zeigt der schriftstelle-

rische Charakter. „Unser Fragment hat mit Markus die energische, gedrungene, anschauliche Ausdrucksweise gemeinsam, geht aber darin noch weiter, wie sich nicht nur aus der durchgängig weit größeren Kürze seines Berichtes, sondern auch aus solchen drastischen Wendungen, wie „hinausziehen" statt „hinausgehen", oder „krähen" statt des von allen kanonischen Evangelisten gebrauchten „schreien" ergibt. Es hängt dies mit dem gänzlichen Fehlen des feierlichen hieratischen Sprachgepräges zusammen, welches bei den kanonischen Evangelisten zunächst die Reden Jesu und weiterhin die ganze Erzählung trägt. Dazu gehören stehende Wendungen, wie das hier fehlende „wahrlich, ich sage euch", und selbst die umständliche Einführung der Reden durch Verba finita, statt deren im Papyrus der für diesen Zweck in den vier Evangelien ganz ungebräuchliche Genitivus absolutus vorkommt. Vielleicht ist diese Erscheinung ein Zeichen besonders hohen Alters, da jener getragene Ton wohl weniger der gewöhnlichen Gesprächsweise des Herrn als dem Wunsche der Jünger, die aus seinen einfachen Reden hervorleuchtende göttliche Majestät auch im Wortlaute möglichst zu veranschaulichen, und den sich daraus entwickelten stehenden Typus der evangelischen Berichterstattung angehören dürfte." Einen wesentlichen Unterschied zu dem an Redestoff armen, aber an anschaulichen, schildernden Erzählungen reichen Markusevangelium bildet dagegen das Vorwiegen der Redetheile in unserem Fragment. Auch dieses, meint H. Bickell, könnte für ein sehr hohes Alter unseres Berichtes sprechen. Durch all dieses kommt er zu dem Schlusse: „Jedenfalls liegt die große Bedeutung des Fundes darin, daß uns hier zum ersten-

male die handschriftliche Spur eines Evangeliums entgegentritt, welches zwar nicht kanonisch, aber auch nicht pseudepigraphisch oder häretisch ist, sondern zu jener nach dem Anfange des Lukasevangeliums zahlreichen Klasse von gutgemeinten Versuchen des ersten christlichen Jahrh., die Worte, Werke und Leiden des Erlösers aufzuzeichnen, gehört."

H. Harnack stimmt in der Theol. Literatur-Zeitung 1885 N. 12 Hrn. Bickell vollständig zu, beansprucht für die Bemerkung über das „gleichsam hieratische Sprachgepräge" die „höchste Beachtung" und glaubt, es trete einem eine große Geschichte des Evangelientextes entgegen, wenn man z. B. die drei Sätze vergleiche: Pap.: *εἰπόντος .. ἐγώ*, Marc.: *ὁ δὲ Π. .. ἐγώ*, Matth. *ἀποκριθεὶς .. σκανδαλισθήσομαι*. Doch bleibe ein mündliches Citat möglich. „Wir werden aber weiter nicht anstehen dürfen, in dem Wiener Papyrus von Faijum die erste handschriftliche Bestätigung dafür zu erkennen, daß unser Matthäus und Markus keine Originalwerke gewesen sind — auch unser Markus nicht; das bestätigt zu finden, ist von außerordentlicher Wichtigkeit."

Das Fragment entbehrt zwar jeder äußeren Beglaubigung und könnte für Folgerungen von solcher Tragweite zu klein erscheinen, aber es gewinnt allerdings an Bedeutung, wenn man den gegenwärtigen Standpunkt der synoptischen Frage berücksichtigt. Nur wer auf alle innere Kritik verzichtet kann sich der Thatsache verschließen, daß die Evangelien durch schriftliche Vermittlung untereinander zusammenhängen. Die Benützungshypothese unter irgend einer Form ist unabweislich. Ebenso sicher ist, daß Markus nicht an die dritte Stelle zu setzen, son-

dern in seiner jetzigen oder in einer andern Gestalt zu den Quellen des Lucas gehört. Daß Lucas in seinem Prolog eine Anzahl schriftlicher Evangelien voraussetze, kann auch nur durch künstliche Interpretation desselben bestritten werden. Da unser Fragment sicher zu Matthäus und Markus eine nahe Verwandtschaft zeigt, so geht es dem Lucas gleichfalls voraus. Ob das Evangelium, dem es wahrscheinlich angehört hat, von Lucas benützt worden ist, hat weniger Bedeutung, weil Lucas in der Darstellung des parallelen Abschnitts in gleicher Weise von Matthäus und Marcus abweicht. Er verlegt wie Johannes die Voraussage der Verleugnung in den Speisesaal und hat das Citat nicht. Wenn er mit dem Fragment auch die Verweisung auf Galiläa wegläßt, welche bei Matthäus und Markus nicht recht in den Zusammenhang paßt, so folgt hieraus für die Verwandtschaft nichts, weil Lucas auch die Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa übergeht. Will man aus diesem Grund das Fragment vor Matthäus und Markus setzen, so ist daraus jedenfalls nicht ein Abhängigkeitsverhältniß zu folgern, denn die Beziehungen zu Galiläa sind im ersten Evangelium prinzipiell berücksichtigt und motivirt und im zweiten Evangelium nur aus seinem Verhältniß zum ersten befriedigend zu erklären, so daß leichter an eine Auslassung als an eine Ergänzung zu denken wäre. Nimmt man freilich die eigenthümliche gedrungene, kurze Darstellung hinzu, so macht das Fragment den Eindruck eines höheren Alters. Doch muß ich bei meiner wiederholt ausgesprochenen Ansicht bleiben, daß die stilistischen Kriterien sehr unsicherer Natur sind. Der Genitivus absolutus kann ebenso eine stilistische Verbesserung sein

wie die prosaische Form *ἀλεκτρυών* und das technische *κοκκύζω.* Sonst müßte man auch das *πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι,* welches noch von Lucas unterstützt wird, für älter und ursprünglicher halten. Die Aneinanderreihung in coordinirten Sätzchen entspricht dem semitischen Sprachgeist, kann aber auch eine Auflösung der griechischen Ausdrucksweise sein. Die Varianten und Vätercitate variiren hierin so vielfach, daß hierauf kein sicherer Schluß zu bauen ist. Gerade der Umstand, daß in den Reden des Herrn dieser Genitivus absolutus gar nie gefunden wird, scheint mir zu Ungunsten des Fragments zu sprechen. Eine solche ausnahmslos consequente Regel kann nur aus dem gemeinsamen Sprachgeiste der Evangelisten stammen, der dem semitischen Idiom verwandt ist. Darauf weist auch das *ἀμήν*, das die Synoptiker, und das *ἀμὴν ἀμήν,* welches Johannes anwendet, hin. Ich möchte also auch auf das hieratische Sprachgepräge keinen so entscheidenden Nachdruck legen. Wenn Markus 1, 22 schreibt: „sie waren erstaunt über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten", so muß der Schüler des Petrus doch eine genaue Kunde von dem Auftreten Jesu gehabt haben. Die Apostel Matthäus und Johannes bestätigen diese Nachricht aber ebenso durch die Reden des Herrn als durch die zahlreichen Bemerkungen über seine Ueberlegenheit in Wort und That gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten. Der trotz allem großartige Erfolg Jesu wäre anders gar nicht zu erklären. Wohl könnte man in dem Fragment, das, freilich in einem Abschnitt der für die Erzählung an sich wenig darbot, die Reden zu bevorzugen scheint, am ehesten Spuren solcher Dar-

stellung vermuthen, aber das einzige fehlende ἀμήν ist zu schwach für so weitgehende Folgerungen. Bedenkt man, daß noch Papias die Herrnworte besonders hochschätzte und zu sammeln suchte, so ist selbst aus der Bevorzugung der Reden überhaupt kein untrüglicher Schluß über das Alter zu ziehen. Hat doch Markus nicht bloß die Reden vernachläßigt, sondern auch die Erzählungen sehr ausführlich dargestellt, während Matthäus in diesen ziemlich summarisch verfährt. Was endlich das Citat betrifft, so ist die auffallende Abweichung aller drei Relationen vom Urtext und von der LXX jedenfalls ein Beweis für eine gemeinsame Quelle. Man kann sich sogar fragen, ob die Uebereinstimmung nicht ein Zeichen schriftstellerischer Abhängigkeit ist. Dabei könnte man die Form des Matthäus wegen des Zusatzes τῆς ποίμνης für die spätere halten. Es ist ja wiederholt bemerkt worden, daß die bessere griechische Darstellung des Matthäus durch die größere Freiheit des unter Berücksichtigung des Markus arbeitenden Uebersetzers erklärt werden könne. Sachlich muß ich aber nach wie vor dem Matthäusev. den Vorzug einräumen, da in ihm die Citate sehr frei, aber mit Vorliebe benützt worden sind. Eine Unterscheidung zwischen den Citaten in den Reden und Erzählungen ist aber nicht streng durchzuführen, wie überhaupt in beiden derselbe Geist weht. Dieser muß aber unseres Erachtens bei der Lösung der synoptischen Frage stets eine Hauptrolle spielen. Leider ist das Fragment zu klein, um darüber etwas vermuthen zu lassen, aber die eine große Thatsache folgt jedenfalls aus diesem Fund, daß unsre Evangelien nicht die einzigen Versuche evangelischer Darstellungen waren, aber weil sie das Wesentliche der an-

dern in sich vereinigt haben, alle übrigen verdrängten. Daß dazu die Autorität der Verfasser Vieles beigetragen hat, ist von vornherein anzunehmen, aber sicher empfiehlt es sich, auf Grund des vorstehenden Funds den Prolog des Lucasev. noch einmal genau anzusehen. Man wird jetzt noch weniger als vorher geneigt sein, in einem unserer Evangelien bloß historische Zwecke zu suchen.

II.

Recensionen.

1.

Nilles Nicol. S. J., **Symbolae** ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani maximam partem nunc primum ex variis tabulariis, Romanis, Austriacis, Hungaricis, Transilvanis, Croaticis, Societatis Jesu aliisque fontibus accessu difficilibus erutae . . . patrocinantibus almis Hungarica & Rumena literarum academiis editae. Oenip. Fel. Rauch 1885. 8º. 2 Thle. 1—496, 497 — 1088. —

Wir erhalten mit diesem Werke nunmehr den dritten und letzten Theil des vom Vf. früher in zwei Bänden (1879 und 1881) herausgegebenen und in dieser Zeitschrift besprochenen Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis, dessen Erscheinen man nach der Ankündigung und nach dem von N. bereits Geleisteten nur mit Verlangen und Freude entgegen sehen konnte. Hat ja doch das Kalendarium so günstige Aufnahme und so viele Abnahme gefunden, daß das kostbare Buch nächstens schon in zweiter Auflage erscheinen

wird. Ueber den literarischen und praktischen Werth desselben herrscht nur eine Stimme. Das Lob, das dem Werk in den theologischen Zeitschriften allenthalben zu Theil geworden, wird durch die zahlreichen Approbationen von Prälaten der verschiedenen orientalischen Riten (N. hat eine hübsche Auswahl derselben S. 1080 ff. in den Originalen und übersetzt mitgetheilt) nur bestätigt und erhöht. Zwar steht dieser dritte Theil mit dem eigentlichen Kalendarium in keinem nothwendigen und innerlichen Zusammenhang, es will eben nur ein Anhang zu einzelnen Partieen desselben sein, und ist als solcher seinerzeit angekündigt und nun auch demgemäß bezeichnet worden. Aber er hat mit demselben die gleiche Bedeutsamkeit gemein und erschließt wie selbes in manchen Beziehungen ein wenigstens außerhalb Oesterreichs großentheils ganz unbekanntes Gebiet. Gewiß wird das Werk in allen betheiligten Kreisen Aufsehen machen und die Aufmerksamkeit der bisher in Deutschland „kaum nur dem Namen nach bekannten" orientalischen Kirche Transleithaniens und ihrer Geschichte zuführen, zumal auch nach wiederholt zu Tage getretenen Berichten dermalen wenigstens einige Annäherung der nichtunirten Griechen des Patriarchats von Konstantinopel an den römischen Stuhl sich bemerkbar gemacht hat.

Schon der Titel des Werkes mit seiner Ausführlichkeit läßt voraussetzen, daß das hier gebotene Urkunden-Material ein ganz außerordentliches sein werde. Dies ist denn auch wirklich der Fall, und wenn durch dasselbe vor allem und zunächst bestimmte Partieen der Geschichte der unter österreichischem Scepter stehenden orientalischen Kirchen-Gemeinschaften erläutert worden, so ist ihm ande-

rerseits seine monumentale Bedeutung durch das hier zum ersten Male Mitgetheilte sicher. Die Akademieen der Wissenschaften, die rumänische von Bukarest und die ungarische von Buda-Pest, haben den Vf. durch bedeutende Unterstützungen in den Stand gesetzt, den Druck herzustellen, weil ihnen ungemein daran gelegen war, die hier gebotenen inedita endlich veröffentlicht zu sehen, nach denen sie selbst vergeblich gesucht. Dazu kommt, daß N. unter sehr günstigen Umständen arbeiten konnte, ihm die Archive und Bibliotheken des österreichisch-ungarischen Staats, der bischöflichen Capitel, der Collegien der Gesellschaft Jesu u. s. w. in der erwünschtesten Weise zugänglich waren, und er für seinen Zweck auch sonst noch Beiträge aus den allerachtbarsten Händen empfing. So steht z. B. Vol. I. p. 92 ff. eine Reihe von Dekreten der Congregation de Propaganda Fide pro negotiis rituum orientatium aus der neuesten Zeit, welche der H. H. Kardinal Ed. Howard nebst anderen, dem Vf. dienlichen und schwer erreichbaren Hilfsmitteln zur Verfügung stellen ließ; S. 109 veröffentlicht N. zwei wichtige Schriftstücke, die mit Erlaubnis Sr. Päpstl. Heiligkeit der H. H. Kardinal Franzelin aus dem Archiv der Congregatio S. Inquisitionis ihm zusandte. Ich verweise weiterhin auf das S. XI. (tom. 1.) enthaltene Verzeichnis der Archive und Bibliotheken, deren Handschriften N. unter Anderem benützte. Das von P. Romances Vořišek, einem böhmischen Pfarrer, geordnete Register (Vol. I. p. XXXIX-CXX) verdient gleichfalls schon wegen der hier ersichtlichen und unumgänglich nöthigen Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen des Slavischen allein die größte Anerkennung!

Es möge gestattet sein aus dem Inhalte nur in Kürze Einiges vorzuführen. Im I. Buche (vom Vf. *προδρομος* betitelt) werden die Verhandlungen dargelegt, die unter dem Primas von Ungarn Leop. Kardinal von Kollonich in den J. 1701—1708 mit den Kongregationen de Propaganda Fide und der Inquisition über die Frage gepflogen wurden, ob den lateinischen Missionären der Gebrauch oder die Annahme des griechischen Ritus gestattet werden könne. Es ist von großem Interesse, dem Verlaufe derselben an der Hand des von N. hier Mitgetheilten S. 1—96 zu folgen und wahrzunehmen, wie allmählig die Ansichten in Bezug auf diese Frage sich umgestalteten. Die Congregation der Inquisition konnte sich (S. 82 ff.) nicht entschließen, für die vom Cardinal Kollonich so flehentlich erbetene Erlaubnis zu stimmen. Umgekehrt billigte die hl. Congregation de prop. Fide auch nicht leicht einen Uebergang von einem orientalischen zum lateinischen Ritus; s. den Brief des Jesuitengenerals P. Mut. Vitelleschi vom J. 1629 (S. 116). P. Clemens XI. verweigert noch in einem Breve vom 9. Mai 1705 dem Cardinal Kollonich die für die lateinischen Missionäre erbetene Erlaubnis zur Annahme des griechischen Ritus im Nothfalle und zur Rückkehr zum lateinischen Ritus, wenn kein solcher mehr vorliege. Dagegen wünschte derselbe Papst nach einer Mittheilung des Jesuiten P. J. Galdenblad (vom 31. Juli 1706) er hätte die Angelegenheit nicht vor diese Congregation gebracht und kürzer selbst erledigt resp. die Erlaubnis ertheilt, nachdem er eben vor dem P. General der Basilianer in Gegenwart des genannten P. Galdenblad gehört, das erbetene Indult sei das einzige

Mittel, die Schismatiker zur Kirche zurückzuführen (S. 83). Wir lesen denn auch, daß noch unter demselben Papste Clemens XI. dem Bischof J. Pataki von Fogaras die gedachte Congregation erlaubte, vom lateinischen zum griechischen Ritus überzutreten. Seitdem gestattet man unbehindert diesen Uebertritt vom lateinischen Ritus zum orientalischen Ritus und umgekehrt, wie die S. 92—95 mitgetheilten Schreiben beweisen, besteht aber auf dem Verbleiben beim einmal angenommenen Ritus. Wie vernünftig und ersprießlich dies sei, liegt zu Tage. Es ist dem hl. Stuhle eben sowohl darum zu thun, die Gemüther zu gewinnen, als seine Achtung vor dem ehrwürdigen Alterthum der orientalischen Kirchenriten auszudrücken, nicht minder aber auch die einzelnen approbirten Riten, die griechischen und die orientalischen ebenso gut als die lateinischen in ihrer Unverletztheit zu erhalten. So heißt es in demselben Breve Clemens XI. vom J. 1705: . . . Apostolicam Sedem sollicitam esse, ut unusquisque ritus approbatus perpetuo custodiatur, ac vigeat, nihilque tam ab ea alienum sit, quam velle alterutrum promiscuo usu paulatim destitui atque deleri de quo non semel catholici Graeci, schismaticis eorum suspicionem atque timorem subdole confoventibus, apud eandem Sedem conquesti sunt. Die Schrift unseres Vf. ist ein fortlaufender Beweis dafür, wie unrichtig und unbillig die Behauptung sei, Rom lasse die orientalischen Riten nur ungern fortbestehen und dulde sie nur als ein geringeres Uebel bis zu gelegener Zeit. N. hat deshalb beiden Bänden dieser Symbolae einige Texte vordrucken lassen, die diese Beschuldigung auf das Unwiderleglichste

als ungegründet erhärten (Aussprüche P. Leo XIII. über die Würde der orientalischen Kirchen Allok. vom 28. Febr. 1879, vom 13. Dez. 1880, Const. Benigna vom 1. März 1883, P. Pius IX. Const. In suprema vom 6. Jan. 1848, Allok. vom 19. Dez. 1853, Const. Romani Pontifices vom 6. Jan. 1862, dann Schreiben der S. Congreg. de prop. Fide an den Metropoliten von Belgrad vom 28. Juni 1858 über die Heiligkeit und Reinerhaltung der orientalischen Riten). Um den Eindruck der Worte der obersten kirchlichen Autorität nicht abzuschwächen, hat der Vf. deshalb auf jede Vorrede verzichtet! Leider durchzieht jenes unredliche Vorgeben wie ein rother Faden alle neueren Werke der schismatischen Rumänen, Serben, Ruthenen und Armenier. Man vgl. u. A. die von N. Vol. 1. p. 175 angezogene Schrift des Eudoxius Fhrn von Hiommozaki „Fragmente zur Geschichte der Rumänen" (herausg. vom kgl. rumänischen Cultus- und Unterrichts-Ministerium, II. Bd. Bucuroşci 1881), worin es wörtlich heißt: „Der griechische Cultus . . . wird in Rom selbst als mißfällig angesehen und als ein vor der Hand unerläßliches Uebel nur bis zum Eintritt günstigerer Verhältnisse geduldet (S. 59)."

Ebenso anziehend ist die Lektüre der Verhandlungen die zur Zeit desselben Kardinals Kollonich im J. 1701 über die Frage stattfanden, ob die von schismatischen Griechen erteilten Ordinationen nach der Union mit dem apostolischen Stuhle sub conditione zu wiederholen seien oder nicht. Die Sache wurde nicht ganz zum Austrage gebracht. N. teilt ein Dekret des hl. Offiziums vom 29. Sept. 1666 mit, wonach von einer Wieder-Ordination der von Schismatikern Ordinirten abzusehen und

nur die Dispensation super irregularitate als nothwendig erklärt wird. Auch die dritte Quaestio des I. Buches. Instructio missionariorum sacra Unione pangenda intentorum (auct. S. Congreg. de Prop. Fide typis ed. a. 1669), de orient. ecclesiae ritu inter Fideles unitos in sua integritate retinendo, de regulis ea de re missionariis Societatis Jesu a Superioribus suis praescriptis aus den J. 1608, 1628, 1629, errores et abusus Graecorum schismaticorum — u. a. eine Zusammenstellung des Jesuiten Jak. Sirmondus † 1651 — ist von allgemeinerer Bedeutung.

Hinsichtlich der übrigen Bücher (L. II de historia Unionis ecclesiae Rumenorum cum Sede Apostolica, Vol. I. p. 123—300, L. III. de historia ecclesiae Rumenorum cum Sede Apostolica unitae p. 301. Vol. II. p. 697; L. IV. de hist. Unionis Serborum cum Sede Apostolica vol. II. p. 701—818; L. V. de hist. Unionis Ruthenorum (p. 819—914) et Armenorum (915—933); L. VI. Parerga zu den vorausg. 5 Büchern) verweise ich auf das außerordentlich umfangreiche Inhaltsverzeichniß Vol. I. p. XIII—XXXVII. Den Schluß bilden zwei Anhänge, wovon der erstere den Bestand der orientalischen Kirche in Oesterreich-Ungarn, der Unirten wie Nicht-Unirten angibt, während der andere wie schon oben gesagt eine Reihe von Urteilen über das Kalendarium seitens hochstehender Würdenträger verschiedener orientalischer Bekenntnisse, sowie einiger griechischer Zeitschriften uns vorführt.

Was die Geschichte der Union bei den einzelnen Nationen betrifft, so nimmt die Darlegung derselben bei den Rumänen den bei weitem größten Raum ein, und wird dieselbe auf den ersten Bestrebungen für eine Wie-

dervereinigung mit dem römischen Stuhle bis auf unsre Tage herab in ziemlicher Ausführlichkeit verfolgt. Es ist dem Vf. nicht zu verargen, wenn er hier sowie in den folgenden Partien seines Werkes die wirklich großartigen Verdienste der Gesellschaft Jesu um die Wiedervereinigung zur Geltung zu bringen sucht. Ihre Arbeiten in Kroatien und Slowenien im 17. Jhdt. (S. 776 bis 818) verdienen in der That die Bezeichnung „apostolisch“. — Nilles läßt durchgängig den Leser aus den von ihm beigebrachten Urkunden sich selbst sein Urteil bilden. Unter ihnen nehmen natürlich solche wie von Kaiser Leopold I. (21 Aug. 1692 S. 848), Kaiser Franz II. (26. Febr. 1707 S. 865 ff.) von der K. M. Theresia (30 April 1766) eine ganz vorzügliche Stelle ein. An äußerst fesselnden Einzelheiten fehlt es selbstverständlich nicht, und seien aus dem 6. Buche nur die Mittheilungen über die große kaiserl. österreichische Gesandtschaft nach Konstantinopel erwähnt, wie die über die in Tirol verstorbenen Fürsten der Moldau. Sehr lesenswerth ist auch der umfangreiche Brief des Griechen Nicolaus Comnenus Papadopoli aus Creta, Kirchenrechtslehrer zu Padua († 1740) über die Gewinnung der schismatischen Griechen für die Union (vom 6. Okt. 1692).

Ich kann das vorzüglich ausgestattete Buch, dessen correkter Druck bei so zahlreichen Mitteilungen in italienischer, französischer, griechischer, rumänischer und in anderen Sprachen besondere Schwierigkeiten darbot, nur auf das Wärmste empfehlen und wünsche, daß es zur Aufklärung und zum Frieden in den vom Vf. intendirten Kreisen dienen und die reichsten Früchte bringen möge. Das Erscheinen desselben gerade im Jahre der Jubelfeier

der Slaven-Apostel, der hl. Cyrill und Method, kann ich nur mit größter Freude begrüßen. Möge es ein weiteres Ferment der Aussöhnung zwischen der morgen- und abendländischen Kirche werden!

München. Schönfelder.

2.

Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Auflage, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten begonnen von Joseph Cardinal **Hergenröther,** fortgesetzt von Dr. Franz **Kaulen,** Professor der Theol. zu Bonn. Zwölftes bis 22tes und Dreiundzwanzigstes Heft (Zweiter und dritter Band). Freiburg Breisgau 1882—1885. Herder'sche Verlagshandlung.

Das große Werk schreitet in seiner Neugestaltung rüstig und erfreulich fort und bietet den mancherlei davon unabtrennbaren Schwierigkeiten muthig die Stirne. Die zwei weiteren Bände von je 2110 gespaltenen Seiten sind an Menge und Reichhaltigkeit der Artikel, an sorgfältiger Durcharbeitung, gediegener und maßvoller Darstellung, in Aufrechthaltung des einheitlichen Planes und in sorgfältiger Correktur dem ersten Bande gleich geblieben oder eher noch überlegen, und ein weiteres Denkmal von Fleiß, Begabung und Gewissenhaftigkeit der daran betheiligten Gelehrtenwelt, von unermüdlicher, umsichtiger Controle des Herausgebers und unverdrossener Hingebung der Verlagshandlung an die Förderung der großen Aufgabe. Es ist deshalb nur zu wünschen und an immer größere Kreise die Aufforderung zu richten, daß sie ihrer-

seits das verhältnißmäßig sehr billig gestellte Werk fördern und unterstützen möchten.

Möchte man vielleicht Manches kürzer gefaßt wünschen (dem Brevier und den Brevieren ist der Raum von vollen 32 S. vergönnt), so beruhte dieß häufig auf subjektiven Wünschen, denen andere ebenso berechtigte entgegenstehen. Im Ganzen scheint das richtige Maß nicht häufig überschritten zu sein, und Gründlichkeit mit erschöpfender Vollständigkeit ist unter allen Umständen weit öfter ein Vorzug als ein Mangel. Zu rühmen ist noch insbesondere der Eifer, mit dem ältern Theologen, die als verschollen gelten konnten, nachgespürt und eine oft ungeahnte Beleuchtung verschafft wird. Wir dürfen es uns aber diesmal versagen, in Einzelheiten einzugehen und schließen mit der Ueberzeugung, daß alle vorurtheilslosen und billigen Leser in der Menge größerer und kleinerer Artikel des Guten und selbst Trefflichen so viel finden werden, daß etwa minder Ansprechendes und Mangelhaftes, das an jedem Menschenwerk haftet, dawider gar nicht in Rechnung kommen kann.

Himpel.

3.

Das Hohe Lied Salomo's von der heiligen Liebe, für einen größeren Leserkreis dramatisch bearbeitet und erklärt von Dr. **Peter Schegg**, erzbisch. geistl. Rath und o. ö. Professor der Theologie an der kgl. Universität München. München, E. Stahl, 1885. VIII und 136 S.

Die vorstehend angezeigte Gabe ist mit Dank entgegenzunehmen. Sie zeigt, daß trotz ungefähr zweitau-

sendjähriger Bearbeitung und Durchforschung der kleinen aber schwierigsten Schrift im alttest. Kanon dieselbe noch immer der Räthsel viele bietet, aber unter kundiger und gewandter Hand, welche dem fein gewobenen Inhalt mit der hier vor allem benöthigten Zartheit, dem Durchgeistigten mit Geist begegnet, sich zu einem erhabenen Poem formt, das nicht umsonst die besten Geister der Vergangenheit beschäftigt hat.

Steht der Verf. auch entschieden auf dem synagogal christlichen Standpunkt in Auffassung der Entstehung und Grundgedanken des Liedes, welcher ich nicht ohne Weiteres beitreten kann, so darf das nicht hindern, der gewandten dichterisch schönen Sprache, der innig empfundenen, gelungenen Nachbildung, der sinngetreuen Uebertragung das verdiente Lob zu ertheilen. Dasselbe gebührt auch den kurzen „Scholien zum Texte", obgleich hier die Wege in Auffassung des Liedes sich in etwas scheiden. Verf. glaubt angesichts der Unmöglichkeit, dem Stoff eine rein profan erotische, und der Schwierigkeit, ihm eine typische Deutung zu vindizieren, nicht anders zurecht zu kommen, als mit der ausschließlich allegorischen Erklärung. Zwar will er nicht verkennen, daß „Salomo (der durchaus als Verfasser festzuhalten ist) eine Hirtin kennen gelernt haben mochte, die in Gottes freier Natur an Körper und Geist zu kräftigster, lebensfrischester Schönheit heranblühte." Aber „als bloße Haremsblüte war sie ihm zu heilig, als Gemahlin durch eine unüberschreitbare Kluft von ihm getrennt." (S. 8.) Daraus wird geschlossen, daß Salomo in den Jugendtagen, wo man noch Idealen huldigt, er selbst gleich einem Strom voll Einsicht und Weisheit war (Sir. 47, 13), im Geist sich in das

Ideal einer solchen Vereinigung versenkte und sie in göttlicher Begeisterung schilderte. Die unüberschreitbare Kluft läßt Ref. jedoch im Hinblick auf Esther und zahlreiche ähnliche Fälle des alten und neuen Morgenlandes nicht gelten und hat zu betonen, daß die allegorische Fassung weit größern Schwierigkeiten begegnet als die typische, und consequent durchgeführt, wie in Ausdeutung der Gliedmaßen, jederzeit unter den größten Abgeschmacktheiten erliegt. Läßt man sie aber unausgedeutet, so nähert man sich um einen starken Schritt dem Typus. Und was bedeuten Stellen wie 6, 8 f. in allegorischer Fassung? Es gibt keine Antwort darauf, außer eine gewundene. Bleibt man beim Typus, so wird immerhin die Braut reiner erscheinen als der Bräutigam, auch wenn man morgenländischer Anschauung, Naivetät und Sitte noch so Vieles concedirt und recht gern in c. 7 den eingeschmuggelten Verführer, einen vornehmen Stadtbewohner, dessen schamlose Schmeicheleien das Mädchen anhören müsse, mit H. Sch., der die sinn- und geschmackwidrige Hypothese bestens geißelt, fahren läßt. Ich bleibe somit dabei, daß Sulamith kein bloßes Ideal für den jugendlichen König war, und das über ihn S. 8 f. und anderwärts Gesagte, weil im Widerspruch mit geschichtlichen Thatsachen, welche Rückschlüsse auf eine minder ausschließlich ideale Haltung auch des jugendlichen Königs erlauben, die ideal allegorische Fassung des Liedes nicht zu rechtfertigen vermag. Dabei bin ich überzeugt, daß der König in diesem sittlich schönen und reinen Verhältniß die wahre ehliche Liebe kennen lernte und in seinen Schilderungen wiederholt in das Gebiet dieses in Israel uralten Symbols für das Verhältniß Gottes (später des Messias, unter

dessen Ahnen ja auch Salomo zählte) zu seiner Gemeinde übertritt. Das Lied weist wiederholt über seinen Anlaß und nächsten Inhalt hinaus; nur darf man sich jenen König nicht als von der sinnlichen Seite jenes Verhältnisses ganz losgelöst denken, wenn man ihn nicht als blind bewußtloses Instrument der höhern Einsprache nehmen soll. Für letzteren Fall ist freilich alles möglich.

Die Vertheilung mancher Reden an eine Chorführerin, einen ersten, zweiten, dritten und gar wie 4, 4 f. an einen vierten Chor ist für Ref. zu künstlich und erinnert etwas an die Lachmann'sche Ausscheidung gewisser Nibelungenstrophen, denen er, aber sonst nicht leicht Jemand anderer, Aechtheit und Unächtheit abfühlte. Indeß ist die Austheilung nicht störend und bringt Abwechslung. Dasselbe gilt von der Scheidung der Töchter Jerus. in Haremsfrauen, Gefolge Salomos, der Königin Mutter u. s. w. 6, 4 ff. scheint doch passender schon Salomo, als die Chorführerin und der Mädchenchor, zu reden und jener zu Gunsten der Allegorie als Redender gestrichen zu sein. 2, 7 soll Salomo, 3, 5 Sulamith dasselbe reden; ungezwungner redet wohl beidemal Sulamith, aber kaum daß die Forderung, die Liebe nicht aufzuwecken, im moralischen Sinn des Nichterregens stehe, sondern in dem des Nichtstörens. Damit müßte allerdings der angebliche erste Grundgedanke des Liedes: die Liebe ist stark, aber stärker ist der Wille, Schaden nehmen; aber ich meine, daß der Schlußgedanke, die Liebe ist das Stärkste, von Anfang das Ganze beherrscht. Jener scheint wieder der schlechthin allegorischen Auffassung zu liebe ersonnen zu sein.

Die Scholien bringen viel Geistvolles, aber als Allegorese, wie es nicht anders sein kann, Schwerverdauliches.

Von S. 100 an folgen Beispiele älterer allegorischer Auslegungen, von Origenes, Williram (1048—1085 Abt von Ebersberg), Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Franz von Sales. In ihnen findet sich eine Menge schöner Gedanken, aber in loser, freier Anknüpfung an die Textworte, von denen weithin abgeschweift wird, und gewöhnlich ohne irgend einen Zusammenhang mit dem Liede selbst.

Himpel.

4.

Dogmatische Theologie von Dr. **J. B. Heinrich,** Domdecan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz. 5. Band. Mainz. Kirchheim 1884. VIII u. 824 S.

Der vorstehende fünfte Band der im Umfang und in der Methode die scholastischen Vorbilder treu wiedergebenden dogmatischen Theologie ist der zweite Band der speziellen Theologie. Er behandelt die Lehre von der Schöpfung, der natürlichen Weltordnung und Providenz die allgemeinen Prinzipien der übernatürlichen Ordnung und die Lehre von den reinen Geistern. Dieser Inhalt „ist nicht nur von der größten theologischen Wichtigkeit, sondern berührt sich auch in vielen Punkten mit jenem unermeßlichen Wissensgebiete, welches vorzugsweise das Interesse der modernen Welt in Anspruch nimmt und auf dem zunächst der Kampf der unchristlichen und falschen Wissenschaft gegen die christliche Wahrheit sich vollzieht." Selbstverständlich hat es aber der Verf. nicht als seine Aufgabe betrachtet, diese großen Fragen

vom naturwissenschaftlichen oder philosophischen oder auch vom apologetischen Standpunkt aus zu besprechen, dagegen hält er es heutzutage für eine doppelt wichtige Aufgabe des Theologen, mit genügender Vollständigkeit und Gründlichkeit zu prüfen und darzulegen, ob und in wie weit die geoffenbarte Wahrheit von jenen Fragen berührt wird und was auf Grund der Offenbarung und der Lehre der Kirche die theologische Wissenschaft bezüglich derselben zu urtheilen hat. Zu diesem Zwecke sei es nothwendig gewesen zu zeigen, wie die großen Theologen der Kirche, zumal der h. Thomas, darüber dachten. Doch mahnt er hierin zur Vorsicht gegenüber dem, was die alten Theologen aus den profanwissenschaftlichen Meinungen ihrer Zeit ihren Darstellungen beigemischt haben. Wenn sie in letzterer Beziehung zu manchen unhaltbaren Meinungen verleitet wurden, so müsse solches auch uns zur Warnung dienen, den Aufstellungen der modernen Wissenschaft gegenüber nicht in denselben Fehler zu verfallen.

Da die „dogmatische Theologie" sich bereits in den theologischen Kreisen eingebürgert hat, so ist es überflüssig, derselben erst eine Empfehlung mitzugeben. Es genügt die Bemerkung, daß auch dieser Band in gleicher Gründlichkeit und Klarheit, freilich öfter auch in derselben umständlichen Ausführlichkeit, die schwierigen Probleme bis ins einzelne Detail untersucht und darstellt. Wünschte man auch vielfach, daß der Verfasser seinen eigenen Standpunkt genauer bestimmt und die auseinandergehenden Meinungen strenger kritisirt hätte, um statt einer Vermittlung eine entgiltige Lösung zu geben, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß auf diese Weise die

Objektivität am besten gewahrt und dem Leser die Möglichkeit zum selbständigen Urtheil geboten ist. Ob freilich gerade in den Materien, welche durch die moderne Wissenschaft von ganz neuen Gesichtspunkten aus behandelt werden, ein so enger Anschluß an die mit vielen irrthümlichen Zuthaten ausgeschmückte alte Philosophie und Theologie ein Zeitbedürfniß ist, wäre eine Frage für sich. Thatsächlich wird die Darstellung der alten Wissenschaft doch von den Resultaten der neuen Wissenschaft so weit beeinflußt, daß sie ein ziemlich neues Gepräge erhält. Dies gilt namentlich von der ganzen Schöpfungslehre. Man kann wohl sagen, der aristotelisch-scholastische Morphologismus vereinige das Wahre des Dynamismus und Atomismus und vermeide das Falsche beider Systeme und verdiene also den Vorzug (S. 78 A. 2), aber man muß ihn dann mit Pesch im Lichte der neueren Naturauffassung betrachten, um gerade in ihm die wahre Atomistik zu finden. Die Frage, ob der h. Thomas die Zeitlichkeit der Schöpfung für philosophisch beweisbar gehalten habe, hat in letzter Zeit die Philosophen und Theologen so vielfach beschäftigt, daß wir hier nur daran zu erinnern brauchen. Wie gewöhnlich sucht der Verf. auch hier den Aeußerungen des h. Thomas die bessere Seite abzugewinnen. Er selbst ist der Ansicht, daß die Unmöglichkeit der ewigen Erschaffung irgend welchen Geschöpfes theologisch gewiß und auch philosphisch nachweisbar ist. Dagegen glaubt er auch, Thomas habe die Meinung von der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung schwerlich für mehr als eine probable philosophische Meinung gehalten (S. 144). Allein Thomas hat ja die Frage wiederholt ex professo behandelt und sagt geradezu,

der Anfang der Welt könne so wenig bewiesen werden als das Trinitätsdogma. Die neuere katholische Philosophie hat also doch den bekannten Ausspruch des h. Thomas nicht so gründlich mißverstanden als man es von manchen Seiten her glauben machen will. In der Deutung des Sechstagewerks neigt sich der Verf. zur concordistischen Theorie hin, bemerkt aber, wenn es unmöglich wäre, in Weise der concordistischen Theorie das Sechstagewerk mit den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, so würde er der unzweifelhaft zulässigen idealen Auslegung des Hexaemeron den Vorzug geben. Ein anderer Ausweg bliebe allerdings nicht offen und man kann sagen, daß die meisten katholischen Theologen, welche sich die Mühe gegeben haben, diese Fragen auch naturwissenschaftlich genauer zu untersuchen, mit mehr oder weniger Entschiedenheit bereits zu diesem Resultat gelangt sind.

Eines der wichtigsten Kapitel ist die Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Es ist mehr und mehr üblich geworden, dieses Kapitel abstrakt und im Allgemeinen zu behandeln, während die Quellen der Offenbarung dasselbe in concreten Lehrstücken und im Gegensatze zu den betreffenden Irrthümern darstellen. So verfahren auch die Väter und älteren Theologen. Der Verf. schließt sich diesem Herkommen an, doch hält er es für zweckmäßig, die allgemeinen Begriffe und Prinzipien, die ihre genauere positive und speculative Begründung und Erklärung später finden werden, kurz voranzustellen, denn sie gelten gleichmäßig für Engel und Menschen, für den status originalis und für den status naturae lapsae et reparatae (S. 368). Im Interesse

der Uebersichtlichkeit kann man dem beistimmen, obwohl manches antecipirt werden muß und die Prinzipien, da sie für sich in den Quellen des Glaubens nicht behandelt werden, doch eine Abstraction aus der concreten Lehre über Gnade und Urstand sind. Dies gilt ganz besonders von der Anwendung derselben auf die Engel, denn in der Lehre von der Gnade der Engel bedürfen wir der Analogie der uns durch die Offenbarung und kirchliche Lehrentscheidungen bekannteren Lehre von der Gnade des Menschen (S. 14). Der Standpunkt des Verf. in dieser Frage ist natürlich der des h. Thomas. Er polemisirt ausführlich gegen die Versuche neuerer katholischer Theologen, das sittliche Moment in der Gnadenwirksamkeit zur Geltung zu bringen, und macht auch dem neuesten Vertreter derselben den Vorwurf, er habe sich zur vollen Würdigung der kirchlichen Lehre vom Uebernatürlichen nicht erhoben, er komme über den concursus universalis nicht hinaus. Aber schon die S. 445 angeführten Stellen beweisen das Gegentheil, denn die übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Willen, wodurch dieser ein guter wird, ist doch wesentlich von der Providenz verschieden. Im Unterschied zum Willen des Schöpfers kann die Gnade auf die Vorsehung zurückgeführt werden. Faßt man mit dem Tridentinum zunächst die Rechtfertigung des Erwachsenen ins Auge, so muß gerade dieser innere Umwandlungsprozeß betont werden. Der Unterschied ist schließlich kein anderer als der zwischen der physischen und moralischen Wirksamkeit der Gnade. Derselbe hat aber heutzutage um so weniger Bedeutung als die Theorie der Molinisten von der Mehrzahl der Dogmatiker vertheidigt wird. Diese wird der Verf. selbst schwerlich

zu den „aus einer früheren Periode stammenden Mißverständnissen und Fehlgriffen der neueren Theologie" rechnen, welche „im Allgemeinen gegenwärtig" wohl überwunden sind. Ein neuerer Vertheidiger des Molinismus legt besonderen Nachdruck darauf, daß der gewöhnliche Ausdruck bei den Congregationsverhandlungen »congrue et moraliter« lautete.

Daß die Engellehre in einer dogmatischen Theologie von diesem Umfange eine ausführliche Darstellung finden mußte, ist selbstverständlich, wenn ich auch mit der in letzter Zeit in Folge einiger kritischen Bemerkungen verschiedentlich betonten Wichtigkeit einer solchen Behandlung gerade für unsere Zeit nicht ganz einverstanden bin. Die Engel verdienen als die höchsten Geschöpfe Gottes, welche in der Geschichte der Offenbarung und des menschlichen Heiles eine bedeutende Rolle spielen, das Interesse des Gläubigen wie des Theologen. Letzterer ist auch berechtigt, die durch die Offenbarung gegebenen Andeutungen speculativ zu verwerthen und einen Ausbau des dogmatischen Systems auch nach dieser positiv etwas stiefmütterlich bedachten Seite zu versuchen. Aber je unsicherer die Voraussetzungen sind, desto vorsichtiger muß die Speculation sein. Freilich war es nicht unberechtigte Neugierde und spitzfindiges Grübeln, sondern Frömmigkeit und wissenschaftlicher Ernst, wenn die großen Scholastiker sich mit solchen Fragen beschäftigten, welche, wenn wir sie nicht vollkommen und mit voller Gewißheit lösen können, zur Klärung und Vertiefung unserer theologischen Erkenntniß dienen und der frommen Betrachtung reichen Stoff bieten (S. 547), aber daraus folgt doch nicht, daß die heutige Dogmatik alles wiederholen soll. Muß man

so häufig beifügen, daß eine Lösung nicht möglich sei, weil weder durch eine kirchliche Lehrentscheidung noch durch die klare Lehre der Schrift und Tradition Aufschluß geboten werde, daß man mit einem schwachen Lichtschimmer, einer annäherungsweisen Idee zufrieden sein müsse, so ist doch die Frage berechtigt, ob der große Aufwand von Kraft und Mühe mit dem Resultat in richtigem Verhältnisse stehe. Hat die Lehre von den reinen Geistern, den guten wie den bösen, in unserer Zeit eine höhere Wichtigkeit erlangt, so ist es eigenthümlich, daß man sich in ihrer Darstellung fast durchgehend eng an die Scholastik anschließen muß. Diese prinzipielle Frage kann aber nicht ein Urtheil über die Behandlung des Verf. involviren. Schließt er sich, um den sicheren Weg zu gehen, auch in dieser Lehre dem Doctor angelicus an (S. 502), so bleibt er nur seinem Grundsatze getreu. Wie immer ist er aber weit entfernt, die anderen Auffassungen zu ignoriren. Der Leser wird vielmehr in die ganze scholastische Entwicklung eingeführt, mit allen wichtigen Fragen vertraut gemacht und so weit es überhaupt möglich ist über dieselben aufgeklärt. Wer nicht selbst die umfangreichen und nicht immer anziehenden Abhandlungen der Scholastiker lesen will oder kann, erhält hier einen genügenden Ersatz.

Schanz.

5.

De inspirationis bibliorum vi et ratione. Auctore Dr. Fr. Schmid, s. theol. professore. Cum approbatione celsissimi ac reverendissimi Ordinarii. Brixinae. Typis et sumptibus Bibliopolei Wegeriani. 1885. X et 443 p.

Der Verfasser dieser fleißigen und schön geschriebenen Schrift über das viel verhandelte Thema von der Inspiration der h. Schrift hat sich in der Auffassung und Methode ganz an die Darstellung seines Lehrers Franzelin angeschlossen. Ohne die Verbalinspiration anzunehmen, dehnt er doch den Begriff der Inspiration möglichst weit aus, so daß der Unterschied nur durch die unabweisbare Forderung des Stiles der einzelnen Schriften motivirt ist. Diese Erscheinung reicht eigentlich allein aus, um die Verbalinspiration als unmöglich zu erweisen. Einer weiteren Ausführung hätte es nicht bedurft. Wenn früher trotzdem dieselbe so allgemein angenommen war, so ist dies ein Beweis für die leidige Thatsache, daß auch die offenkundigsten Wahrheiten häufig nicht im Stande sind, apriorische Construktionen und dogmatische Vorurtheile zu verhindern oder zu überwinden. Hat man sich aber heutzutage von dieser Voreingenommenheit allgemein emancipirt, so würde es sich auch für die Darstellung empfohlen haben, mehr den dogmengeschichtlichen als den speculativen Weg einzuschlagen. Der Verf. benützt zwar überall die Beweise der Väter, aber sie sind stets seiner halbscholastischen Begriffsentwicklung untergeordnet und weder vollständig angeführt noch in ihren richtigen Zusammenhang gestellt. Auch da, wo sich der Verf. auf das Zeugniß des ganzen Alterthums beruft, begnügt er sich mit dem neuerdings beliebten apagogischen Verfahren. Er greift einen Punkt heraus, in welchem die Väter eine bestimmte Lehre vorgetragen haben sollen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß sie eine andere, damit angeblich im Widerspruch stehende Lehre nicht getheilt haben können. Die Väter, sagt er z. B., haben

alle das apostolische Symbolum als ein Werk der Apostel angesehen, ohne es für inspirirt zu halten, also haben sie apostolischen Ursprung und Inspiration nicht identificirt! Hätte er einen genauen dogmengeschichtlichen Beweis versucht, so würde er die Mängel dieser Argumentation erkannt haben. Selbst in dem Wenigen, das er hierüber anführt, läßt sich dieses nachweisen. Denn er gibt zu, daß die Väter nicht selten — es sollte heißen fast immer — die Canonicität eines Buches aus der Person des Verfassers zu beweisen oder vielmehr zu bekräftigen suchen. »Sed quotiescunque hoc videmus factum, id post dicta nonnisi revelatione et traditione de divina sacrorum librorum origine, qualem nos pro agnoscenda eorum inspiratione supra postulavimus, aliunde supposita factum fuisse supponendum est« (S. 407). Dies ist aber einfache Voraussetzung. Richtig ist nur, daß die Väter dem Zeugniß der Kirche über den apostolischen Ursprung und damit im Zusammenhange über den kanonischen Charakter der einzelnen Bücher gefolgt sind, aber daß sie eine als echt erkannte Schrift eines Apostels beanstandet hätten, ist unerwiesen und unerweislich. Das Gegentheil kommt öfter vor. Man ließ mitunter apokryphe Schriften zur Vorlesung zu, weil man sie für echte hielt, oder benützte nicht apostolische Schriften, so lang man zwischen kanonischen und kirchlichen Schriften nicht so streng unterschied. Der Umstand, daß nicht alle Apostel Schriften verfaßt haben, beweist doch nicht, daß bei den Aposteln zwischen dem apostolischen Charisma und dem Charisma der Inspiration zu unterscheiden ist. Die apostolischen Briefe enthalten nicht die mindeste Andeutung dafür, daß die Apostel beim Schreiben von

einem andern Geist bewegt waren als beim Predigen. Sie betrachteten das Schreiben der Briefe lediglich als eine durch Zeit und Umstände gebotene Ergänzung ihrer apostolischen Thätigkeit. Je nach dem Bedürfniß und der eigenen Anlage haben sie geschrieben oder nicht. Eusebius und Chrysostomus bemerkten bereits, daß die Apostel die Predigt als das Hauptgeschäft betrachteten und deshalb nur nothgedrungen zum Schreiben kamen und nur Weniges schrieben. Marcus und Lucas beweisen hiegegen wenig. Schon Tertullian hat sie als apostolici den apostoli zur Seite gestellt. Ihre enge Verbindung mit Petrus und Paulus bot hinlängliche Gewähr für den Geist ihrer Schriften. Nicht umsonst geben sich deßhalb die Väter so große Mühe, die Beziehungen des zweiten und dritten Evangeliums zu den beiden Aposteln nachzuweisen. Auch der Verf. muß das Charisma für die Inspiration auf die apostolische Zeit beschränken. Warum also diese Unterscheidung? Weil sonst Gott nicht als auctor der h. Schrift erscheine und das Dictare nicht zu seinem Recht komme. In Folge davon muß er annehmen, daß entweder die hl. Schriftsteller selbst bezeugt haben, sie seien bei der Abfassung ihrer Schriften inspirirt gewesen, oder daß der Kirche hierüber eine besondere Offenbarung zutheil geworden sei. Eine biblische Beweisführung ist für das NT. unmöglich, aber auch der historische Beweis ist nicht erbracht. Die Kirche hat die einzelnen Schriften aus den Händen der Apostel empfangen und unverfälscht bewahrt, die Inspiration, so weit sie überhaupt den Autoren selbst bekannt war, brauchte nicht erwähnt zu werden. Freilich sagt das Vaticanum »propterea quod spiritu S. inspirante con-

scripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt«, aber diese Bestimmung ist gegen diejenigen gerichtet, welche glaubten, ein Buch könne durch nachträgliche Approbation der Kirche den kanonischen Charakter erlangen. Daraus folgt aber nicht, daß die Apostel bei der Uebergabe ihrer Schriften noch extra bezeugen mußten, daß dieselben inspirirt seien. Die Gemeinden zweifelten ja nicht, daß der h. Geist überall in den Aposteln wirke. Daher betrachteten sie auch die apostolischen Schriften »ut tales«.

Der Verf. hat den Stoff in 7 Bücher vertheilt. Im ersten Buch gibt er die positive kirchliche Lehre, im zweiten den Begriff der Inspiration, im dritten macht er die Anwendung davon auf das Einzelne, im vierten handelt er vom Zusammenhang der Inspiration mit dem mystischen Sinn, im fünften vom Zusammenhang mit dem vielfachen Literalsinn. Im sechsten Buch werden die Grenzen, im siebenten die Kriterien der Inspiration besprochen. Die klare, oft nur zu umständliche Darstellung, welche mit vielen Details ausgeschmückt ist, wird namentlich den Anfängern willkommen sein, welche so gern am Einzelnen hängen bleiben. Gerade in der Anwendung der Begriffe auf das Einzelne müssen sich die Prinzipien bewahrheiten. Und wer weiß nicht wie zahlreich in diesem Gebiete die Schwierigkeiten sind, welche sich nicht bloß dem Anfänger, sondern auch dem geschulten Exegeten in den Weg stellen? Zwar meint der Verf., die Väter haben alle naturwissenschaftlichen, historischen, philosophischen u. a. Schwierigkeiten beseitigt (S. 3), aber wenn er überhaupt voll genommen werden will, so kann er doch nur die prinzipiellen Fragen meinen.

Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn er die durch die neuere Naturwissenschaft hervorgerufenen Probleme etwas näher angesehen hätte. Sicher wäre er dann weniger leicht über die Versuche hinweggekommen, welche Clifford, Lenormant, Schäfer u. A. zur Erklärung der Schöpfungsgeschichte gemacht haben. Ich habe mich gewundert, als vor einiger Zeit ein französischer Apologet sich über die theologische Engherzigkeit in Frankreich beklagte. Ueberall, meinte er, in Belgien, England, Deutschland, Italien sei man freier als in Frankreich. Als ich aber die wiederholten Darstellungen über die Inspiration las, welche die Redaktion der Controverse für nöthig hielt, um einzelne freiere Ausführungen nicht bloß abzuschwächen, sondern zu desavouiren, so wunderte ich mich nicht mehr. Nur würde ich das „überall" nebst seiner Specialisirung gleichfalls modificiren. Ein Beweis ist mir gerade vorliegende Schrift, welche ganz in der Weise der alten Exegeten argumentirt, als ob die Fragen noch auf dem gleichen Standpunkte ständen. Da und dort werden wohl auch einzelne neuere Exegeten citirt, aber die Geschichte der Exegese und ihre Bedeutung für die Auffassung der Inspiration ist kaum berücksichtigt. Dieser Mangel macht sich noch fühlbarer in den von der Exegese und Hermeneutik handelten Partien.

Der Verf. kann für sich mit Recht das Verdienst in Anspruch nehmen, daß er zuerst den Versuch gemacht habe, den Zusammenhang zwischen der Inspiration und Hermeneutik systematisch dargestellt zu haben. Auch ist voll anzuerkennen, daß er in diesem Gebiete eine große Belesenheit und Gewandtheit bekundet. In manchen Punkten kann ich auch dem Resultat beistimmen, in

mehreren aber nicht. Daß es einen mystischen Sinn in der h. Schrift gibt, ist nicht zu bestreiten, und wenn man für die einzelne Stelle mit dem Verf. einen speziellen Nachweis verlangt, für die Exegese und Dogmatik ungefährlich. Zu beanstanden ist aber gewiß, daß der mystische Sinn dieselbe Beweiskraft haben soll wie der Literalsinn. Bezeichnender Weise beruft er sich hiefür in erster Linie auf den hl. Augustinus und den h. Gregor den Gr. Nun ist aber jedem Exegeten bekannt, daß letzterer sich so sehr der Allegorese hingab, daß er zwar noch als der letzte der selbständigen patristischen Exegeten aufgeführt werden kann, aber für die wissenschaftliche Exegese nicht maßgebend sein darf. Der h. Augustinus ist gewiß ein tiefsinniger Exeget und hat durch seine Doctrina Christiana die Grundlage für die Hermeneutik gelegt, aber jedermann weiß auch, wie sehr er von der Alexandrinischen Exegese beeinflußt war. Auch Ambrosius steht dem Origenes viel zu nahe. Die antiochenische Schule aber machte entschieden Front gegen eine solche Verflüchtigung des Textes und wenn auch ihre besten Vertreter nicht frei von der Allegorese waren, so haben sie sich doch dagegen verwahrt und die mystische Erklärung nicht für einen wissenschaftlichen Beweis gehalten. Noch weit mehr gilt dies gegen die Annahme eines vielfachen Wortsinnes, welche nach dem Verf. »ex auctoritate affirmativa, ex rationibus vero internis negativa probabilior apparet« (248). Weder die Väter noch die Schule genügen hier als Beweis gegen die dem Geist jeder Schrift widersprechende Annahme. Wer weiß, welches Hinderniß gerade der vielfache Schriftsinn für die Entwicklung der Exegese bildete, wie wohlthuend es wirkt, wenn man den Niko-

laus v. Lyra ernstlich dagegen Front machen sieht und welche Mühe sich Maldonat, Lucas Brugensis, Jansen u. A. gaben, um endlich über diesen Mißbrauch Herr zu werden, so sollte man nicht einmal mehr hypothetisch in einem großen Abschnitt, den man auch überschlagen könne, über diesen überwundenen Standpunkt handeln. Es ist geradezu eine Lebensfrage für die katholische Exegese, daß sie nicht wieder auf diesen Standpunkt zurückfalle. Wenn Augustinus an verschiedenen Orten über dieselben Bibelstellen verschiedene Erklärungen gibt, so braucht man nur die exegetische und dogmatische Methode desselben zu kennen, um jeden Schluß auf die Annahme eines vielfachen Sinnes zu unterlassen. Niemand war mehr als Augustinus von der Tiefe und Dunkelheit der h. Schrift überzeugt, so daß er oft nicht zu behaupten wagte, er habe den richtigen Sinn gefunden. Das ominöse „ἄλλως“ bei den Griechen beweist dieselbe Thatsache.

Trotz unserer abweichenden Auffassung können wir das Buch den Theologen empfehlen. Denn es bietet reichhaltigen Stoff und ist geeignet in den verwickelten Fragen schnell zu orientiren.

Schanz.

6.

Professor Dr. J. A. Möhler. Ein Lebensbild als Beitrag zur Geschichte der Theologie der Neuzeit. Rektoratsrede zur Feier des 303. Stiftungstages der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, gehalten am 2. Januar 1885 von Prof. **Dr. H. Kihn,** derz. Rektor. Zweite Auflage. Würzburg, Wörl. 56 S. 8. Preis 50 Pf.

Gehört der selige Möhler Württemberg und insbesondere Tübingen an, sofern seine Heimath bei den großen politischen Veränderungen am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts unserem Lande einverleibt wurde und sofern er den größten Theil seiner Dozentenzeit, die Jahre 1823—35 an unserer Universität verbrachte, so kann ihn doch auch Bayern und namentlich Würzburg gewissermaßen als den Seinigen betrachten, da seine Wiege auf dem Boden des alten Sprengels des hl. Burkhard stand, da er seine letzte Lehrthätigkeit in München entfaltete und als ernannter Domdekan von Würzburg, allzu früh, von hinnen schied. Es lag daher für einen Lehrer der Alma Julia nahe, den großen Theologen zum Vorwurf eines akademischen Vortrages zu wählen, wie dies K. zur Feier des 303. Stiftungstages der Universität that. Die Rede, die in der vorstehenden Schrift einem weiteren Publicum dargeboten wird, zeichnet das Leben und Wirken des berühmten Lehrers und Gelehrten ebenso mit feinem Verständniß als in gewählter und schöner Sprache. Indem ich ihr fleißige Leser wünsche, sei auf einen Punkt besonders hingewiesen. Möhler war, wie der gelehrte Redner mit Recht hervorhob, eine durchaus irenische Natur, und daß er dies nicht etwa auf Kosten kirchlicher Entschiedenheit war, braucht bei dem Verfasser der Symbolik und der „Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des Cölibats“ nicht erst hervorgehoben zu werden. Eine Friedensliebe, wie er sie besaß, wird daher keinem Anstand unterliegen. Gleichwohl ist sie nicht so verbreitet, als man etwa annehmen könnte, und sie war es auch schon damals nicht. Möhler fand sich in München zu klagen veranlaßt über

die beißende und schroffe Art und Weise, wie die beiden Görres, wie Döllinger, Moy, Phillips u. a. ihrer kirchlichen Gesinnung Ausdruck gaben. Der große Theologe könnte in dieser Beziehung auch der Gegenwart als Muster und Beispiel dienen, wenn man auch in Anschlag bringt, daß in aufgeregter Zeit die Feder mehr gespitzt und mehr in Galle getaucht wird als in friedlicher.

Funk.

7.

Naturphilosophie. Von **Dr. Constantin Gutberlet.** Münster 1885. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. IX und 176 S.

Die Naturphilosophie ist neuerdings so ausgiebig cultivirt worden, daß es sich bei einem Lehrbuch derselben nur um die richtige Verwendung der neuesten Resultate handeln kann. Der Verf. hat schon durch seine andern philosophischen Lehrbücher und Schriften den Beweis geliefert, daß er ebenso vertraut ist mit den Speculationen der Alten als mit den empirischen Errungenschaften der Neueren. Er ist besonders für ein Lehrbuch der Naturphilosophie befähigt, weil er in den naturwissenschaftlichen Disciplinen gut bewandert ist. Und diese müssen, man mag dagegen sagen was man will, schließlich doch den Ausschlag geben. Wir sind mit dem Verf. ebenso wenig geneigt in die Verlästerungen der naturphilosophischen Speculation der Alten als in die geringschätzenden Urtheile der Empirie der Neueren einzustimmen. Auch darin befinden wir uns mit ihm in Uebereinstimmung, daß er überall der physikalischen Erklärung

den Vorzug gibt. Die substantialen Formen sollen keine physikalischen Thatsachen erklären und dürfen jedenfalls nicht in der Weise der Alten verwendet werden. Ihre Existenz folgern wir aus den Thatsachen des psychischen Lebens und verwenden sie außerdem nur da, wo die physikalischen Thatsachen nicht ausreichen (S. 29). Die Vernichtung der Elementarformen, welche neuestens Knauer bei Aristoteles und Thomas bestreitet, sei die schwache Seite der scholastischen Lehren. Daher komme ihnen kein höherer Werth als einer Hypothese zu. Im Uebrigen neigt der Verf. stark auf die Seite der Naturphilosophie von Secchi und man erhält bei der Lectüre den Eindruck, daß die aristotelisch-scholastische Naturerklärung nur als Subsidium da beigezogen wird, wo ohne eine organisirende und ordnende Kraft nicht auszukommen ist. Dies gilt vor allem für die organische Welt, wenn auch Secchi für das Pflanzenreich die mechanische Erklärung für ausreichend hält.

Das Buch ist in drei Abschnitte eingetheilt. Der erste handelt über die körperliche Natur im Allgemeinen (Wesen, Eigenschaften und Kräfte der Körper, Naturgesetze), der zweite über die organische Natur (im Allgemeinen, Pflanze, Thier), der dritte über die Entstehung der Weltordnung (anorganische Natur, Organismen). Die Ausführung ist präcis und leicht verständlich. Die Resultate der neueren Naturforschung sind weit eingehender als es sonst in Lehrbüchern geschieht dargelegt, um dem Leser ein selbständiges Urtheil über die darauf gebauten Theorien zu ermöglichen. Von kleineren Ungenauigkeiten bemerke ich nur, daß die Massenanziehung der Entfernung umgekehrt proportional sei und ebenso

die Erhitzung des Drahtes durch Elektricität dem Quadrat der Querschnitte. Der Querschnitt ist ja eine Fläche und das Quadrat gehört wohl zur ersten These. Mehr als eine Ungenauigkeit ist es aber, wenn S. 174 gesagt wird, gleich von Anfang treten Repräsentanten aller größeren Abtheilungen auf: Infusorien und Wirbelthiere, Kryptogamen, Phanerogamen, Monokotyledonen, Dikotyldonen u. s. w. Selbst wenn wir die ganze große paläozoische Epoche zusammenfassen, so fehlen die Dicotyledonen und die meisten Formen der monocotylen Pflanzen noch ganz. Von der Fauna fehlen die Säugethiere und Vögel durchaus, die Amphibien und Reptilien weisen wenige Formen auf, nur die Fische sind in größerer Zahl vertreten. Gehen wir aber auf die einzelnen Formationen ein, so fehlen im Silur die Landpflanzen vollständig, von Thieren sind nur Meeresthierreste vorhanden und darunter einzelne, unvollkommen erhaltene Fischreste aus den obersten Schichten der Formation. Erst in der Steinkohlenformation erscheinen Coniferen und vielleicht einige Monocotyledonen. In der Dyas kamen einzelne Palmen und namentlich Knorpelfische vor. Erst in der mesozoischen Epoche treten die Monocotylen in den Vorgrund, Dicotyledonen nur in der obersten Formation, in der Kreide. In dieser Epoche zeigen sich nun die höchsten Ordnungen der Wirbelthiere in den ersten Spuren von Vögeln und Säugethieren.

Schanz.

8.

1. Leonis X P. M. Regesta gloriosis auspiciis Leonis

D. P. PP. XIII feliciter regnantis e tabularii Vaticani manuscriptis voluminibus aliisque monumentis adiuvantibus tum eidem Archivio addictis tum aliis eruditis viris collegit et edidit **Jos. S. R. E. Cardinalis Hergenroether,** S. Apost. Sedis Archivista. Fasc. I. Friburgi Brisg. Herder 1884. 136 S. 4. Preis: M. 7. 20.

2. **Monumenta reformationis Lutheranae** ex tabularibus secretioribus S. S. 1521—1525 collegit, ordinavit, illustravit **P. Balan.** Ratisbonae. Pustet 1884. XXIV, 589 p. 8.

3. **Monumenta saeculi XVI** historiam illustrantia edidit, collegit, ordinavit **P. Balan.** Vol. I. Clementis VII epistolae per Sadoletum scriptae, quibus accedunt variorum ad papam et ad alios epistolae. Oeniponte. Wagner 1885. XII, 489 p. 8.

4. **Briefe Benedikts XIV** an den Canonicus Francesco Peggi in Bologna (1727—58) nebst Benedikts Diarium des Conclaves von 1740. Herausgegeben von **F. X. Kraus.** Freiburg und Tübingen, Mohr. 1884. XIV, 188 S. 8.

1. Nachdem durch Jaffé und Potthast die Papstregesten der ersten 13. Jahrhunderte gesammelt worden, wird in der neuesten Zeit mit Eifer an der Herausgabe der Regesten der späteren Päpste wie an der vollständigeren Publikation der Regesten einiger früheren Inhaber des apostolischen Stuhles gearbeitet. Besonders thätig sind auf dem Gebiete die Franzosen, und während ihre Arbeiten bis jetzt sich auf das Mittelalter beschränken, werden uns in der vorstehenden Publikation die Regesten eines Papstes geboten, dessen Leben noch in die Neuzeit hereinragt. Wir verdanken dieselbe den Bemühungen unseres gelehrten Landsmannes, des Hrn. Kard. Hergen-

röther, des Vorstandes des vatikanischen Archivs, sowie seiner Unterbeamten und anderer Mitarbeiter. Einstweilen liegt ein Fascikel von 136 Seiten vor. Elf Fascikel von ähnlichem Umfang sollen folgen, so daß das ganze Werk unter Umständen zwei stattliche Quartbände bilden wird. In der äußeren Anordnung schließt sich die Publikation den analogen Arbeiten von Jaffé und Potthast an. In der Ausstattung übertrifft sie dieselbe. Das Werk gereicht somit auch der Verlagshandlung zur Ehre. Gewidmet ist es dem gegenwärtigen Oberhaupt der Kirche, dem der erste Faszikel zum 6. Krönungstage überreicht wurde.

Was den Inhalt des Fascikel betrifft, so bietet dieselbe 2348 Regesten. Der weitaus größere Theil (1889) fällt auf den Krönungstag Leos X und enthält Gnadenerweise, Bewilligung von Pensionen, Verleihung von Beneficien und dgl. Das Detail bietet natürlich für die allgemeine Betrachtung kein weiteres Interesse; Die Summe aber spricht für sich selbst. Darunter finden sich zwar auch einige andere Erlasse. Doch nehmen diese bisher nur eine verschwindende Stellung ein. Eine größere inhaltliche Bedeutung wird daher erst den folgenden Fascikeln zukommen. Möge es dem hohen Autor beschieden sein, das Werk wie anzufangen so glücklich zu vollenden!

2—3. Die Balan'schen Publikationen schließen sich in der Zeit unmittelbar an die Hergenröther'sche an. Ein Theil der veröffentlichten Dokumente ragt sogar noch in den Pontifikat Leos X hinein.

Die M. R. L. bieten in der ersten Hälfte die auf den Reichstag von Worms bezüglichen Aktenstücke, ins-

besondere die Correspondenz Aleanders, der dem Reichstag als päpstlicher Legate anwohnte, mit dem Kardinal Julius von Medici, dem damaligen Vicekanzler der römischen Kirche und nachmaligen Papst Clemens VII. Die Aufzeichnungen wurden aus einer Trienter Handschrift bereits durch Friedrich in den Abh. d. k. b. Ak. d. W. (Hist. Cl. 1870) theilweise veröffentlicht und durch Jansen in seiner Schrift „Aleander am Reichstage zu Worms 1521" (1883) verwerthet. Eine zuverlässige und vollständige Publikation erhalten wir aber erst durch B., der ex codicibus authenticis, ex originalibus, ex Aleandri collectionibus propriis ipsius manibus ordinatis propriisque oculis revisis schöpfen konnte. Die zweite Hälfte enthält Briefe von Clemens VII, Fürsten Bischöfen und Gelehrten aus den Jahren 1523—25, auch die religiöse Bewegung in diesem Zeitraum betreffend und ebenfalls großentheils den Originalien entnommen. Die hohe Bedeutung der Publikation erhellt schon aus der kurzen Angabe ihres Inhaltes. B. hat in der Einleitung noch besonders auf sie hingewiesen. Doch ist nicht gerade alles stichhaltig, worin er eine Bereicherung der Wissenschaft erblickt, und er hätte sich über einige Punkte wohl etwas anders ausgesprochen, wenn er mit mehr Sorgfalt darnach gesehen hätte, welche von seinen zum Abdruck gebrachten Dokumenten bereits bekannt waren. Zu diesen gehört namentlich das Monumentum historicis omnino ignotum, von dem S. IX die Rede ist und das als Anhang mitgetheilt wird, die Constitution Leos X vom 20. Sept. 1513, und die Historiker haben sich trotz desselben nicht abhalten lassen, die Geburt des Kardinals Julius v. Medici und P. Clemens VII als eine uneheliche anzusehen. Die beiden älteren Zeugnisse,

welche für diese Auffassung sprechen, werden durch jene spätere Erklärung schwerlich entkräftet. Ebenso kommt dem Urtheil Aleanders über Erasmus v. R. nicht die Bedeutung zu, die B. ihm zuerkannt. Der Legate ist offenbar von persönlicher Animosität gegen den Humanisten erfüllt, und wenn dieser wirklich der grundverderbliche Mensch war, als der er von Aleander dargestellt wird, wie kommt es dann, daß diese Auffassung in Rom an maßgebender Stelle nicht durchdrang? „Mit Verstellungen und anderen Künsten" wird man bei Clemens VII nicht so leicht entgegen den Berichten des päpstlichen Legaten etwas ausgerichtet haben, wie man nach S. XIX glauben sollte, wenn nicht anderweitiger Grund vorhanden war, letzteren zu mißtrauen. Doch bleibt auch nach Abzug dieser Punkte dessen noch genug, was dauernden Werth hat. Die Publikation würde B. noch größeren Dank eintragen, wenn er sich nicht auf die bloße Mittheilung des Textes beschränkt, sondern sich auch um die Erklärung und die Feststellung der chronologischen Ordnung der Dokumente bemüht hätte, und wie viel es in dieser Beziehung zu thun gab, zeigen die „Quellen und Forschungen z. G. d. Reform." von Brieger, von denen die 1. Abtheilung des 1. Bandes (Aleander und Luther 1521) fast gleichzeitig (1884) erschienen ist.

Zu den gleichen Bemerkungen bieten die Mon. s. XVI hist. ill. Anlaß, enthaltend die von Sadolet verfaßten Briefe Clemens' VII aus den Jahren 1524—27 (April), sowie weitere Schreiben von demselben und an denselben Papst, Briefe von Naselli an Alfons I von Ferrara über den Zug des kaiserlichen Heeres gegen Rom 1527 und einige die apostolische Kammer betreffende

Dokumente aus d. J. 1530. So dankbar wir für das neue Material sein müssen, das uns hier geboten wird, so unangenehm berührt der Mangel an Sorgfalt in der Edition. Nicht nur stören ziemlich viele Druckfehler; es kehren in der zweiten Publication mehrere Dokumente wieder, die schon in der ersten stehen, ohne daß auf den früheren Abdruck irgendwie hingewiesen wäre; im Index S. IX werden mehrere Briefe Männern zugeschrieben, denen sie nicht angehören, und das hier vorliegende Versehen hätte um so leichter vermieden werden können, als B. dem handschriftlichen Texte nur die allernothwendigste Ergänzung zu geben und die in seiner Vorlage bisweilen fehlende Ueberschrift der Briefe seinerseits (in Klammern) beizufügen hatte. Hoffen wir, er werde auf die in Aussicht stehenden weiteren Bände die Sorgfalt und Mühe verwenden, die man heutzutage bei derartigen Arbeiten erwartet.

4. Auch die in 4. Linie stehende Schrift enthält Papstbriefe. Aber es sind keine amtlichen Schreiben, wie sie uns von Clemens VII mitgetheilt werden, sondern Privatbriefe, und ihre Bedeutung liegt darin, daß sie uns den gelehrten Papst zeigen in der ganzen Liebenswürdigkeit und Leutseligkeit seines Wesens, als unbefangenen und offenen Beurtheiler der verschiedenen Verhältnisse des Lebens, als treuen und anhänglichen Freund. Sehr viele Billete sind, wie der Hg. selbst in der Einleitung bemerkt, ohne weiteren Belang, bloße Höflichkeitsaustausche und dgl. Sie wurden aber gleichwohl zum Abdruck gebracht, weil eben nur die vollständige Sammlung ein vollkommenes Bild von der Art gibt, wie B. mit seinem Freunde verkehrte. Von besonderem Interesse ist Nr.

34, wo der Briefsteller über die verschiedenen Classen der Gelehrten sich ausspricht und Muratori hohes Lob spendet. Auch Nr. 127 sei hier besonders hervorgehoben. B. gibt darin seiner Befriedigung über das Urtheil Ausdruck, das die Tübinger Theologen über seine Werke über die Feste des Herrn und der seligsten Jungfrau sowie über die Messe fällten. Die Originalien befinden sich, als Eigenthum des früheren italienischen Ministerpräsidenten Minghetti, in der Casa Minghetti in Bologna Den Bericht über das Conclave 1740, die weitaus wichtigste unter den drei Beilagen, verdankt der Hg. dem Grafen Malvezzi in Bologna. Die Publikation verdient alle Anerkennung.

Funk.

9.

Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik für jeden Gebildeten. Von **Dr. Chr. H. Bosen**, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium zu Köln. Vierte Auflage, bearbeitet von **Dr. Ferd. Rheinstädter**, Religionslehrer am Gymnasium zu Neuß. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1881. XX u. 587 S.

Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner. Dargestellt für jeden Gebildeten von **Dr. Chr. H. Bosen**, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Köln. Dritte Auflage, besorgt durch **Dr. H. Brüll**, Gymnasial-Religionslehrer in Düren. Mit Approbation des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1885. XVI und 743 S.

Das Bosen'sche Werk hat bereits seinen Weg durch das katholische Deutschland gemacht und bedarf unserer Empfehlung nicht mehr. Ohne großen Aufwand rhetorischer Darstellungsmittel, manchmal ohne Schmuck und Schwung, ohne alles Prunken mit Gelehrsamkeit und Wissen hat es der gelehrte und scharfsinnige Verf. verstanden in einfacher, Schritt für Schritt fortschreitender Argumentation die Einsprüche der Gegner zu entkräften und den Verstand von der Wahrheit des Christenthums und des Katholicismus zu überzeugen und für dieselbe einzunehmen. Wohl erscheint Stil und Gedankengang bei der ersten Lectüre oft etwas trocken und ermüdend, so bald man sich aber an die Ausdrucksweise gewöhnt und mit der schlichten Methode vertraut gemacht hat, überläßt man sich gern der sicheren Führung des gründlichen Apologeten. Hat er auch mitunter seine ganz sinngulären Meinungen, welche heutzutage als veraltet oder überwunden angesehen werden können, so tritt dies doch nicht störend hervor und kann den Eindruck des Ganzen nur wenig beeinträchtigen. Dies ist in der neuen Form um so weniger der Fall als die Herausgeber gerade hieran besonders ihre verbessernde Hand gelegt haben.

1. Hr. Bosen schlägt, wohl beeinflußt vom Cartesianismus, der sich auch anderwärts erkennen läßt, nicht den gewöhnlichen Weg von unten nach oben, von außen nach innen ein, sondern nach einer Abhandlung über die Natur des christlichen Glaubens und über seine Stellung gegenüber der Wissenschaft bespricht er ausführlich die Lehre von der Geistigkeit der Seele und ihren Gegensatz, den Materialismus. Von diesem sicheren Standpunkt im Gewissen und Selbstbewußtsein des Menschen geht

er zu den Beweisen für das Dasein Gottes über, unter welchen namentlich dem kosmologischen Beweise eine große Aufmerksamkeit geschenkt ist. Derselbe ist richtig in zwei Argumente zerlegt, nur ist die Bezeichnung erster und zweiter kosmologischer Beweis nicht ganz zutreffend. Es handelt sich bloß um die Anwendung desselben Prinzips, des Causalitätsgesetzes, auf das verschiedene Sein, das allgemeine Sein der Dinge und das besondere Sein der organischen Wesen. Mit der Ausdehnung des Beweises auf diese verliert nicht nur der Materialismus, sondern auch der mechanische Monismus und selbst der Pantheismus das Recht zur Opposition gegen den kosmologischen Beweis. Darauf werden die Eigenschaften Gottes, die Erschaffung der Welt, das Menschengeschlecht, die göttliche Vorsehung und die ewige Vergeltung besprochen. Geht der Verf. schon hierin weit über die gewöhnlichen Grenzen der Apologetik hinaus in das Gebiet der Dogmatik, so bewegt er sich im Folgenden fast ganz auf demselben, indem er die drei Grundgeheimnisse des Christenthums, das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit, der Erbsünde und der Menschwerdung bespricht. Diese Erweiterung ist aber um so weniger zu tadeln, als nur die Grundzüge dargestellt werden und die Rücksicht auf gebildete Laien, welchen die dogmatischen Studien ferner liegen, eine Lösung der vielen Schwierigkeiten wünschenswerth erscheinen läßt. Das Kapitel über die Wunder Jesu schloß sich naturgemäß an und das Kapitel über die natürliche Autorität der historischen Schriften des neuen Testamentes bildet den Schluß.

Der Herausgeber hat sich die „Erhebung des Werkes auf den Standpunkt neuester Wissenschaft, dogmatische

Correctheit und größere Vorsicht in wissenschaftlich nicht entschiedenen Fragen" zum Ziele gesetzt. Er gibt selbst als solche Verbesserungen folgende an: Der Begriff des Gewissens wurde vervollständigt und mit der gewöhnlichen Definition in Einklang gebracht. Das Kapitel über die Geistigkeit der Seele hat eine übersichtlichere Anordnung erfahren, die positiven Beweise wurden ergänzt und verschärft. Bei den zoologischen Angriffen mußten die Theorie Darwin's und die Affentheorie besonders dargelegt und kritisirt werden. Die „geistvollen Erörterungen des Verf. über die Unterschiede der thierischen und menschlichen Thätigkeit" hat er stehen lassen, weil sie „auch dann ihren Werth behalten, wenn man nicht mit dem Verf. bloße organische Lebenskraft, sondern substantielle Thierseele als das Prinzip der Thätigkeiten des Thieres annimmt." Das 5. Kapitel, vom Dasein Gottes, mußte zur Tilgung ontologistischer Anklänge und philosophischer Controversen ganz neu gearbeitet werden. In das 7. Kapitel wurde die Abhandlung über das Sechstagewerk wieder aufgenommen, ebenso in das 8. K. die apologetischen Erörterungen über die Erschaffung, das Alter und die Abstammungseinheit des Menschengeschlechts. Diese Abhandlungen sind vollständig neu. „Reusch, Güttler u. D. v. Schütz sind in diesen wie in allen naturwissenschaftlichen Materien die Führer des Bearbeiters gewesen, der sich beim Sechstagewerk nicht an die Prioristen-Ansicht des Verf. band, sondern der Erklärung des Mosaischen Textes eine Würdigung aller bemerkenswerthen Ansichten folgen ließ." Auch in den dogmatischen Kapiteln hat der Bearbeiter überall zu bessern gesucht. Ich verzichte hier auf das Einzelne ein-

zugehen. Es ist anzuerkennen, daß er fast überall in bonam partem geändert hat. Ich hätte gewünscht, daß er dies auch betreffs der Thierseele gethan hätte, denn wenn die Wissenschaft hierüber uns auch noch sehr im Dunkeln läßt, so ist doch das animal non agit sed agitur des Verf. falsch und ebenso wenig gegen die mechanische als gegen die Darwin'sche Ausdeutung geschützt. Der Verf. scheint mir, wie es bei einzelnen theologischen Apologeten gegenwärtig Brauch ist, überhaupt die Gegner unterschätzt und mitunter zu despectirlich behandelt zu haben. Allerdings werden unsre Lehren von vielen Gegnern auch als „Unsinn" und „höchster Unsinn" bezeichnet, aber wir können uns nicht auf den gleichen Standpunkt stellen. Wäre aber die Schöpfungsgeschichte so einfach, daß man mit einem Dutzend »ad libitum« um sich werfen dürfte, so bliebe die Geschichte dieser Lehre von Augustinus bis auf die Gegenwart unbegreiflich.

2. Leider ist der Herausgeber dieses Werkes dem 1871 verstorbenen Verfasser kurz nach dem Erscheinen des Buches ins bessere Jenseits nachgefolgt. Der im besten Mannesalter aus eifriger und freudiger geistiger Thätigkeit herausgerissene Gelehrte ist der „Friedemann", welcher in die Wogen des gegenwärtig tobenden Kampfes hinein das Wort des Friedens tragen wollte. Ein tadelloser Charakter und berufstreuer Priester glaubte er das mannigfache Gute, welches er und mit ihm viele andere aus der bisher bei uns üblichen Bildungslaufbahn gewonnen hatten, dem exclusiven Standpunkt anderer gegenüber vertheidigen zu sollen. So wenig als wir konnte er sich der Ueberzeugung verschließen, daß

der Kirche auf die Heranbildung ihrer Diener ein wesentlicher, entscheidender Einfluß zu sichern ist, aber ebenso war er überzeugt, daß sich bei beiderseitigem guten Willen auch ein Modus finden lasse, ohne die Universitätsbildung dem ganzen Klerus oder dem größeren Theil desselben zu verschließen. Die socialen Verhältnisse in Deutschland scheinen dies ja energisch zu fordern, die Erfahrungen in Frankreich und Italien sprechen vielmehr dafür als dagegen. Wir dürfen froh sein, wenn bei uns nicht wie dort eine Scheidewand zwischen dem Klerus und der gebildeten Gesellschaft aufgerichtet wird. Diese wohlgemeinten Bestrebungen haben aber H. Brüll einen schlechten Dank eingetragen. Die Angriffe, welche er von allen Seiten, auch von der Tribüne aus, zu erfahren hatte, haben nicht wenig dazu beigetragen, dem kräftigen Leben durch einen Schlagfluß ein jähes Ende zu machen. Wir theilen die Trauer seiner Verwandten und Freunde und können zum Trost hinzufügen, daß seine Confratres in Düren noch zu seinen Lebzeiten ihrer Verehrung gegen den Verstorbenen in einer Vertheidigungsadresse beredten Ausdruck gegeben haben.

Der Leser wird es begreiflich finden, wenn wir nach dem Tode beider Verfasser statt einer Recension eine kurze Anzeige folgen lassen. Das Werk athmet überall einen wohlthuenden Geist der Milde und christlichen Nächstenliebe. Alle scheinbaren Härten, wie solche bei der Lehre von der alleinseligmachenden Kirche und der Prädestination sich so leicht geltend machen, sind vermieden, ohne daß irgendwie dem Indifferentismus das Wort geredet wäre. In der Ausdehnung der Begierdtaufe auf die Tauf g n a d e geht die Concession vielleicht etwas

zu weit, obwohl der Gedanke an sich richtig ist. Mc. 16, 16 und Joh. 3, 3. 5 sind allzu künstlich zu diesem Zwecke erklärt worden. Auch darin zeigt sich die nüchterne und ruhige Auffassung des Verf. und Herausgebers, daß sie in der Beurtheilung des gegenwärtigen Protestantismus sich von den optimistischen Illusionen mancher oberflächlicher oder sanguinischer Beobachter durchaus fern gehalten haben. Es ist eine irrige Meinung, zu glauben, der Protestantismus habe seine innere Kraft verloren. „Diese Kraft hat ihrer Hauptsache nach nie in den eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen Luthers oder Calvin's gelegen, die Kraft lag vielmehr immer nur in jener Opposition gegen die Auctorität, und diese ist bei aller Spaltung immer noch in völliger Eintracht das gemeinschaftliche Erbtheil des ganzen vorhandenen Protestantismus" (S. 194).

Die demonstratio catholica ist zu einer Art Dogmatik geworden, welche außer der Christologie so ziemlich alle Glaubenssätze behandelt, so weit dies nicht im ersten Bande geschehen ist. Primat, Merkmale der wahren Kirche, Bibel, Lehre von der Rechtfertigung, von der Gnade, den Sakramenten im Allgemeinen und im Besonderen, der Cultus der Heiligen, das Fegfeuer, die Sacramentalien und die Ceremonien. Der Herausgeber hat namentlich in der Lehre vom Primat, dem kirchlichen Lehramt und dem h. Meßopfer „die Darstellung auf die Höhe dogmatischer Correktheit zu erheben" gesucht. Bezüglich der beiden erst genannten Stücke hat er sich möglichst eng an Hettingers Fundamental-Theologie, bezüglich des letzten Punktes an Gihrs Meßopfer angelehnt.

Schanz.

10.

Professor Dr. **Joseph König**, Rede über die Geschichte der Pentateuchkritik. Freiburg i. B. Poppen und S. 1884. 70 S. 4.

Die Rede, welche Prof. König bei Uebernahme des Prorektorates der Universität Freiburg im Frühjahr 1884 gehalten und mit Erweiterung und literarischen Nachweisen herausgegeben hat, verbreitet sich in anziehender und auch für einen weitern Kreis verständlicher Sprache über eine seiner Bedeutung nach längst dem engern Kreis der Fachwissenschaft entwachsenen Gegenstand. Denn der Pentateuch darf allerdings in gewisser Weise „die Beachtung aller Facultäten verlangen" (S. 19); da sein vorzüglichster Inhalt, das Gesetz, Vorstufe und Vorbereitung des Christenthums, Israel aber, mit dessen Ursprüngen das Buch bekannt macht, das Volk war, durch welches sich diese Vorbereitung vermittelte und vollzog. Die altherkömmlich unbestrittene Ansicht vom Verfasser des Buches, das dem Christenthume seine Sittenlehre vermacht hat, ist aber längst in den Augen der Meisten, die sich hierin urtheilsfähig erachten, brüchig geworden; dem großen Gesetzgeber sollen kaum mehr einzelne Abschnitte verbleiben, da das wichtigste Buch des Alterthums an verschiedene zum Theil weit spätere Perioden und Autoren vergeben wird. Seit über ein Jahrhundert dauert der Streit mit seinen auf- und absteigenden Bewegungen und ist in der Gegenwart aufs neue wieder heftiger als je entbrannt, so daß an eine Schlichtung kaum je zu denken sein mag. Verf. verfolgt den Kampf, der von bedeutungsloseren Momenten abgesehen im Grunde schon durch den freisinnigen Oratorianer Rich.

Simon vorbereitet wurde, von dem bekannten gelehrten Arzte Jean Astruc an (geb. 1684), der jedoch an der Autorschaft des Moses festhielt und seine Untersuchungen auf die Genesis beschränkte, die er von Moses in der Hauptsache aus zwei großen Urkunden und verschiedenen Memoires zusammengestellt annahm. Nur wenig beschäftigte die Frage die französischen Geister, die damals, um Mitte des vor. Jahrh., schon ganz andern grundstürzenden Problemen nachhiengen, und erst in neuester Zeit ist sie, drei volle Menschenalter in Deutschland durchgeprüft und scheinbar bis zur Erschöpfung durchgearbeitet, auch wieder von französischen Gelehrten, wie Sal. Munk, Renan, Mich. Nicolas und Ed. Reuß, dem Nestor der Straßburger theol. Facultät, in einem dem Urheber Astruc sehr entgegengesetzten Geist in Angriff genommen worden. Konnte vor zwei bis drei Dezennien Knobel noch sagen, Moses habe, wie Christus sein Evangelium ohne Schrift ins Leben rief, sein Gesetz im Ganzen auf dem Wege mündlicher Eröffnung und unmittelbarer praktischer Einführung gegeben und den Nachfolgern überlassen es auszubilden und schriftlich zu machen — „der Pentateuch enthält ein mosaisches Gesetz, ist aber kein mosaisches Werk" — (S. 37), und Ewald, der auf völlig vertrakten Wegen wider Wissen und Willen unwiderleglich bewies, wie das Buch niemals entstanden sein konnte, noch den Dekalog mit Erläuterungen, Liedern, dem hohenpriest. Segen, den Signalworten Num. 10, 35 und dem Verzeichniß der Lagerstätten dem Moses zuweisen, so ist dieser Stand der Sache (Elohimurkunde als Grundschrift den weitgrößten Theil der vier ersten Bücher umfassend und das Deuteronom am spätesten geschrieben)

jetzt veraltet und gründlich abgethan. Nach Reuß (in der Stille des Hörsaales schon 1834) Graf (1866) und Kayser, beide Schüler von Reuß, soll die elohistische Grundschrift in die späte Zeit Esra's, der weniger als Verfasser, denn als Sammler ihrer Bestandtheile zu gelten hätte, hinabgehören, wobei der urkräftig schöpferische Geist des Moses in ihren Augen voll anerkannt bleibt. Die lezte Redaktion wäre dann erst in der Zeit zwischen Nehemia und Alexander d. Gr. erfolgt, wo die Leitung der Judenschaft von den Priestern allmälig zu den Gelehrten und Gesetzkundigen übergegangen war. Aus dem schon vorhandenen Deuteronom, dem Codex des Esra, einer Menge Spezialverordnungen und dem ältern jehovistischen Geschichtsbuch gieng damals der Pentateuch hervor. Am entschiedensten mündete in diese Bahn Wellhausen, nach dem ihm von de Wette, Vatke und George gegebenen Anstoß. Nach Abfassung des Deuteronoms unter Josia bildete sich im Exil eine Schule von gesetzgelehrten Männern, die auch nach dem Wiederbau des Tempels in der Abfassung der Gesetze, Ritualien, Bräuche fortfuhr und so den Priestercodex zu Stand brachte, das definitive Mosaische Gesetz, welches 444 durch Esra publicirt wurde.

Von da datirt die früher unbekannte Theokratie als Verfassungsform des Judenthums. S. 58 ff. führt Verf. die Hauptmomente der wider solche radikale Resultate gerichteten conservativen Kritik an, die sich noch lange nicht gedrängt sieht, ihr Terrain aufzugeben, und im Einzelnen, wie späterer Abfassung von Gesetzesgruppen, recht gut Einräumungen machen kann, andere Gesetze, von deren Durchführung später nichts erwähnt wird, als unverwirklicht gebliebene Ideale ansehen und darauf

bestehen darf, daß die geschilderte Entwicklung der Entstehung des Pentateuchs eine künstlich auf willkührliche Voraussetzungen hin formirte ist und weder mit dem Charakter des Buchs, noch mit der Geschichte, noch insbesondere mit der aus ihr und der Tradition bekannten Stellung Esra's harmonirt. Schließlich zeigt Verf. noch (S. 73), daß im Deuteronom sowohl das Königsgesetz (17, 14) wie das Phrophetengesetz (18, 9 ff.) unmöglich aus der vorgeblichen späten Entstehungszeit begriffen werden könne. Dieß wird sich noch von einer Menge anderer Punkte nachweisen lassen. Es ist zu wünschen, daß H. Verf. den gehaltvollen und überall gut orientirenden Vortrag für den ihm bestimmte Grenzen gesetzt waren, zu einer selbständigen, die Stoffe systematisch würdigenden Schrift erweitere.

Himpel.

11.

Homiletik als Anweisung, den Armen das Evangelium zu predigen. Von **Alban Stolz**. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. Jacob Schmitt, Subregens am Priesterseminar zu St. Peter. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B. Herder. 1885. S. XVI und 303. 12.

Diese Homiletik, welche den 13. Band der gesammelten Werke von Alban Stolz bildet, ist vom Verf. selbst für den Druck bestimmt worden; der Herausgeber wollte an dem Manuscript sachlich nichts ändern und beschränkte sich darauf, neben einigen stylistischen Ver-

besserungen und formalen Aenderungen, in einer Anzahl von Anmerkungen solche Punkte namhaft zu machen, in denen er die Darstellung des Verf. nicht ohne weiteres für annehmbar hielt.

Eine neue Schrift von A. Stolz wird man immer wieder mit Interesse aufnehmen und mit Genuß und geistigem Gewinn lesen. Auch diese Homiletik hat die eigenthümlichen Vorzüge und auch die kleinen Fehler, wie wir sie an den Schriften von A. St. seit langem kennen; es begegnen uns hier auch manigfache Anklänge an Gedanken und Styl seiner früheren Publicationen; auch diese neueste Schrift trägt einen vorherrschend volksthümlichen Charakter und will gewissermaßen selbst das Beispiel geben, wie die Prediger zum Volke sprechen sollten; im übrigen ist sie aus den Vorlesungen hervorgegangen, welche der Verf. als Professor der Pastoraltheologie zu halten hatte, und daraus ergibt sich von selbst, daß sie ihren Inhalt im wesentlichen mit den sonstigen homiletischen Lehrbüchern gemein hat.

Was an den Schriften von A. St. immer wieder anzieht, das ist vor allem, daß er überall nicht Bücherweisheit, sondern Selbsterlebtes, die gereifte Frucht der Erfahrung aus dem innerlichen wie aus dem äußeren Leben, darbietet. Dazu kommt dann die stark ausgeprägte Eigenart eines hochbegabten Mannes, der sich nicht von der gemeinen Strömung und vom herrschenden Zeitgeschmack forttreiben und bestimmen läßt, sondern die besonderen Eindrücke, welche die Dinge auf seinen Geist machen, in seiner besonderen Sprache wiedergibt. Und wer will es dem scharfen Kopfe, dem gefeierten Schriftsteller und hochgeachteten Lehrer verdenken, wenn

er manchmal an seine eigene subjektive Ansicht mehr glaubt, als an die Trivialitäten und das Phrasenthum, wovon gerade oft die kirchlich-populäre Litteratur überfüllt ist. Wir respectiren auch den Muth, womit A. St. seine ganze Persönlichkeit in seinen Schriften dem Leser preisgibt; man wird von solcher Geisteskraft und Originalität angezogen und fast in den Gesichtskreis des Schriftstellers hinein gebannt; man glaubt seinen Worten, auch wenn man von seinen Beweisen nicht voll überzeugt ist.

Es ist darum auch nicht daran zu zweifeln, daß diese Homiletik in Vieler Hände kommen und auf manchen jetzigen oder künftigen Prediger großen Einfluß üben werde, und wir können dies nur von ganzem Herzen wünschen. Aber gerade aus dem Grunde, weil das Buch zu einem Lehrbuch bestimmt ist, halten wir es für eine Pflicht, und haben dazu ebensoviel Recht als der Herausgeber, nun auch von den Grenzen zu reden, über welche hinaus die Autorität des Verf. nicht absolut giltig ist.

Der Verächter der Büchergelehrsamkeit, als welchen der Verf. sich immer wieder darstellt, kann in einem Lehrbuch den Kathederton und das Theoretisiren doch nicht ganz von sich abthun und kommt damit zuweilen in einen Widerspruch mit sich selbst; die alten, hergebrachten, für bewährt geltenden Regeln sollen wenig oder nichts gelten, und doch werden von ihm selbst sowohl alte als neue Regeln dem Candidaten des Predigtamtes als Normen vorgelegt; der Praktiker fällt aus der Rolle und die theoretischen Anläufe gelingen ihm auch nicht ganz. Die Theorien der Schule werden geringschätzig behandelt; aber für die eignen Theorie fordert man Glauben und Gehorsam.

Mit der Neigung des Verf., die eigene Individualität oder die subjektive Anschauung mit Nachdruck geltend zu machen, hängt es ferner zusammen, daß er zuweilen zu unbedingt einzelne Vorfälle aus seinen persönlichen Lebenserfahrungen für allgemein maßgebend ansieht und darnach ganze Kategorien von Menschen oder Dingen beurtheilt. Andere machen wieder andere Erfahrungen.

Auch mit der Popularität, welche A. St. für die Predigt empfiehlt, hat es eine eigene Bewandtnis; jedenfalls läßt seine Darstellung hierüber Mißverständnisse zu, auf die hier aufmerksam gemacht werden muß. Jedermann weiß aus den früheren Schriften, daß St. der populären Sprache, auch im edelsten Style, wie wenige Andere mächtig war, aber ebenso, daß er in seinem Gefallen an Besonderheiten manchmal hart an die Grenze des ästhetisch Zulässigen ging, und daß seine Nachahmer sich durch seinen Vorgang berechtigt glaubten, über diese Grenze auch noch hinauszugehen; das hat er selbst nicht gewollt, und solche populäre Redeweise, welche nicht mehr rein, edel und des Gotteshauses würdig klingt, ist von ihm selbst nicht empfohlen. Aber mißverständlich ist auch, was über das Publikum gesagt wird, welchem die Predigt gelten soll. Man könnte gar leicht aus dem Buche den Sinn herauslesen: die Predigt ist nur für die gemeinen Leute, von denen es in der hl. Schrift heißt, daß den Armen das Evangelium verkündet werde; an den höheren Klassen, den „Städtern" ist entweder ohnehin durch die Predigt nichts zu erreichen, oder es ist auch für sie gut genug, was gut für die Bauern ist. Daran ist nun so viel richtig, daß eine Predigt, welche nur für „Honoratioren" verständlich und berechnet wäre,

gerade für die große Masse der Gläubigen und Heilsbedürftigen unfruchtbar wäre, und umgekehrt, daß eine edle volksthümliche Predigt auch den höher Gebildeten zu befriedigen und geistig zu nähren vermag, weil „den Gelehrten gut predigen" ist. Aber es ist sicher nicht der Sinn des Verf., daß der Prediger sein Ziel sich mit Bewußtsein und Absicht niedriger stecken dürfe, um nur die niedrigeren und roheren Klassen zu befriedigen; man wird nicht ein populärer Prediger, wenn man von dem Streben nach oben, nach dem Höheren und Idealen, abläßt; wenn vielmehr der Geist den Schwung und die Anspannung verliert, wird die Predigt nur trivial und gehaltlos. —

Im Verhältniß aber zu dem vielen Schönen und Mustergiltigen, das in dem Buche enthalten ist, können wir, wie gesagt, nur von kleinen Fehlern reden; der Verf. corrigirt auch gelegentlich selbst im weiteren Verlauf die Einseitigkeiten des früheren Contextes. Einsichtsvolle Leser werden nicht leicht irre geführt, sie werden vielmehr gerade durch einzelne Paradoxien und Sonderbarkeiten des Verf. zum Nachdenken und zum Widerspruch gereizt und es wird ein Gedankenspiel eingeleitet, welches mehr Früchte bringt als die Schreibweise derer, welche correkt genug sind, weil sie nur das Ordinäre wissen und keine selbständige Eigenart einzusetzen haben. Aus Männern vom letzteren Schlage werden dann auch jene langweiligen und wässerigen Prediger, gegen die A. St. so energisch zu Felde zieht.

Mit den Correkturen, welche der Herr Herausgeber in den Anmerkungen an der Darstellung des Verf. vornimmt, ist Ref., fast durchweg einverstanden; doch waren

manche von ihnen nicht gerade nothwendig, bei einigen ist es fraglich, ob sie wirklich Verbesserungen seien, wie z. B. Anm. 45 über Holzdiebstahl, Anm. 31 über Grabreden, Anm. 47 über das Gemüth. Den Grabreden möchten wir zwar keineswegs unbedingt das Wort reden, wie auch A. St. es nicht thut; aber dieselben mit Dr. Schmitt für „nicht kirchlich“ zu erklären, heißt zu weit gehen, es ist doch auch ein kirchliches Rituale, welches zum Schlusse des Ordo sepeliendi anordnet: His peractis brevem pro qualitate personae defunctae et consuetudine loci sermonem habeat ad populum, vel de quatuor novissimis vel de miseria humana etc. (Rituale Constantiense. Const. 1721 pag. 213). Und was das Gemüth betrifft, so ist das, was A. Stolz hierüber mit Anwendung auf die Predigt sagt, zum wenigsten verständlicher und populärer, als was die thomistische Psychologie und deren neueste Vertreter, z. B. Jungmann, darüber zu sagen wissen. Ob man nun gerade das Gefühlsvermögen (Gemüth) als eine dritte Grundkraft der Seele, neben Erkenntnis- und Willensvermögen, festhalten könne, lassen wir hier dahingestellt sein; aber daß man von der Predigt verlangt, sie solle nicht blos dem Verstande sondern auch dem Herzen oder Gemüthe Nahrung bieten, hat einen guten Sinn, wie auch Dr. Schmitt nicht leugnet; jedenfalls hat u. E. A. Stolz nicht ganz unrecht, wenn er in der neueren Eintheilung der Grundkräfte der Seele den Vortheil erblickt, daß „alle Vorgänge des Innern sich klarer und bestimmter von einander unterscheiden und erläutern lassen“ (S. 144).

Linsenmann.

12.

Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von **Dr. Joseph Grimm**, b. geistl. Rath u. k. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. Dritter Band (Das Leben Jesu, vierter Band). 1885. Regensburg, New-York und Cincinnati. Fr. Pustet. VI und 655 S.

Dieser vierte Band des unsern Lesern wohl bekannten Lebens Jesu (vgl. 1876 S. 709 ff. 1879 S. 129 ff. 1882 S. 689 ff.) reiht sich würdig den vorausgehenden Bänden an. Weil der Stoff unter der Hand immer weiter anwuchs hat der Verf. seinen ursprünglichen Plan, das Werk in 5 Bänden abzuschließen, aufgegeben und 6 Bände in Aussicht gestellt. Bei gleich ausführlicher Darstellung wird er Mühe haben, damit zum Abschlusse zu kommen. Der vorliegende Band erstreckt sich von Mt. 16, 20. Lc. 9, 21 bis Joh. 10, 42. Der Rahmen ist am leichtesten aus den Grenzen des Lucasev., welches dem Verf. wie bisher als historischer Leitstern dient, zu erkennen. Die letzte Perikope aus diesem ist 13, 10—22, das Johannesev. kommt mit 7, 1—10, 42 in Betracht. Darstellung und Auffassung sind sich im Wesentlichen gleich geblieben. Erstere scheint mir etwas gewonnen zu haben. Die Unebenheiten sind größtentheils verschwunden, die Wiederholungen weniger zahlreich. Das Bestreben, überall die psychologischen Motive klar zu legen, den Fortschritt im Leben des Glaubens und Unglaubens zu verfolgen, die Situation anschaulich zu schildern werden auch diesem Bande aufmerksame und lernbegierige Leser sichern. Das tief religiöse Gemüth wird sich durch eine solche Lectüre stets angezogen füh-

len, wenn vielleicht auch manchmal eher durch das Zuviel als durch das Zuwenig gefehlt sein mag. Ein bekannter ascetischer Schriftsteller hat mir vor einiger Zeit versichert, er habe eine wahre Freude, wenn wieder ein neuer Band von diesem Leben Jesu erscheine. In seiner Bescheidenheit fügte er freilich alsbald hinzu, daß er von der wissenschaftlichen Exegese wenig verstehe. Ich habe das Werk von Anfang an so beurtheilt, aber allerdings auch gewünscht, daß die wissenschaftliche Exegese etwas mehr zu ihrem Rechte kommen möchte. Auch diesem Wunsche ist zum Theil Genüge geschehen. Prinzipiell freilich weicht meine Auffassung immer noch wesentlich ab. Weder dem Lucasev. kann ich den streng historischen Charakter beilegen, noch im Johannesev. den Antijudaismus in solch ausgedehntem Maße anerkennen. Wenn nun der Verf. beide in eine historische Darstellung verarbeitet und die Begründung promiscue aus beiden entlehnt, so hat er hiefür seine Berechtigung, weil das Leben Jesu nun einmal nicht anders dargestellt werden kann, aber nur sollte der Schein vermieden werden, als ob diese doch nur von einem bestimmten Standpunkte aus beweisenden inneren Gründe so absolut sicher seien. Ein Blick in die neuesten Darstellungen des Lebens Jesu können jeden eines Andern belehren. Wohl macht eine derartige Auffassung einen besseren Eindruck als wenn man „zwischen Matthäus und Lucas hin- und herschwankt“, aber für die Kenntniß des Lebens Jesu ist deßhalb nicht mehr gewonnen. Nach wie vor muß ich bei der Ansicht bleiben, daß das Mathäusev. als das judenchristliche der ursprünglichen Predigt und Geschichte näher steht und das Lucasev. vielfach eine secundäre Gestalt an sich

trägt. Daß im Johannesev. Jerusalem von vornherein als verlorener Posten behandelt werde, dem nur das Gericht verkündet werden muß, und daß die Synoptiker Jerusalem übergangen haben, weil das Evangelium nicht für Jerusalem bestimmt war, kann nicht wahrscheinlich gemacht werden. Gegenwärtig werden vielmehr die Stimmen immer zahlreicher, welche den messianischen Charakter Jesu im vierten Ev. besonders gut gezeichnet finden und die Besuche in Jerusalem als Versuche auffassen, dort eine eigentliche messianische Thätigkeit zu entfalten. Es wäre nicht schwer, die Ausnahmen, welche der Verf. selbst unabsichtlich erkennen läßt, nachzuweisen, jedenfalls wäre bei einem solchen Stand der Dinge für Matthäus die Aufgabe eine schwierige gewesen, wenn er zur Bekehrung der Juden in Palästina sein Evangelium geschrieben hätte. Die Leser mußten doch auch etwas von den Ereignissen in Jerusalem wissen. Es hätte also nicht genügt, davon zu schweigen, um nicht anzustoßen. „Während sie (sc. die Synoptiker) schreiben, ist Israel noch immer das auserwählte Volk, ist es noch nicht Zeit, ihm bereits die Thatsache an den Kopf zu werfen, die Johannes so erschütternd entwickelt, daß Jerusalem schon von Anbeginn, mit der ersten messianischen Erscheinung von einem unheilbaren Fluche befallen war. Nicht nur, daß die Wahrheit zu ihrer Aussprache noch nicht reif, durch den endlichen Ausgang noch nicht bestätiget war, sie hätte zugleich so hart, so unerträglich geklungen, daß auch die Besseren, die Redlichen Israels daran irre werden mußten, das wäre keine inspirirte Geschichtschreibung, die den „Söhnen Abrahams" diese letzte Rücksicht, die Schonung bis zum letzten Augenblicke versagte" (S. 269).

Es ist hier nicht der Ort zu einer weiteren Auseinandersetzung und wir haben dazu um so weniger Veranlassung, als auf beiden Seiten die Subjektivität immer eine Rolle spielen wird. Das anziehende Buch wird in gläubigen Kreisen überall Anklang finden.

Schanz.

Inhalts-Verzeichniß
des
siebenundsechzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die scholastische Kosmologie. Schanz 3

Die altchristlichen Inschriften Afrika's nach dem Corpus Inscriptionum lat. Bd. VIII als Quelle für christliche Archäologie und Kirchengeschichte. Künstle . . 58. 415

Reflexionen über den Geist des christlichen Cultus. Linsenmann 100. 179

Die Traditionshypothese. Schanz 216

Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des h. Paulus. Klasen 244. 531

Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes. Rückert 355. 578

Weitere Beiträge zur Geschichte des römischen Breviers und Missale. Schmid 467. 624

Zur Benützungshypothese. Schanz 638

II. Recensionen.

Balan, Monumenta reformationis Lutheranae. } Funk . 678

» Monumenta saeculi XVI. . . . . } Funk . 678

Benedikt XIV, Briefe, her. von Kraus. . . } Funk . 678

Brück, Kirchengeschichte. . . . . } Funk . 522

Delitzsch, Libri Danielis etc. Himpel. 488

Fillion, Essais d'exégèse. Schanz. 174

Gebhard und Harnack, Texte und Untersuchungen. Funk. 159

Gerlach, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. Kober. . . . 496

Grimm, Leben Jesu. . . } Schanz. 699

Gutberlet, Naturphilosophie } Schanz. 675

Seite
Henle, Der Evangelist Johannes. Holl. 519
Harttung, Iter Italicum. Funk. 334
Heimbucher, Wirkungen der h. Kommunion. Gaupp. . . 526
Heinrich, Dogmatische Theologie. Schanz. 660
Hergenroether, Leonis X. P. M. Regesta. } Funk. . 677
Hilgenfeld, Evangelium secundum Hebraeos. } Funk. . 159
Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums. } Funk. . 339
Holtzheuer, Der Brief an die Hebräer. Keppler. . . . 168
Janner, Bischöfe von Regensburg. } Funk. 516
Jungmann, Dissertationes. . . } Funk. 522
Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Himpel. . 488
Kihn, Professor Dr. J. A. Möhler. Funk. 673
Kirchen-Lexikon 2. u. 3. Band. Himpel. 655
Knauer, Grundlinien zur arist.-thomist. Psychologie. Schanz. 349
Knöpfler, Abbé Rohrbacher's Universalgeschichte. Schmid. 318
König, Geschichte der Pentateuchkritik. Himpel. 690
Kritische Bemerkungen. Schanz. 141
Litzinger, Entstehung und Zweckbeziehung des Lukasev. und der Apostelgeschichte. Keppler. 168
Machatschek, Bischöfe von Meißen. Funk. 516
Müller, De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis. Keppler. 168
Nilles, Symbolae ecclesiae orientalis. Schönfelder. . 647
Orti y Lara, Wissenschaft und Offenbarung. Schanz. . . 349
Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Linsenmann. 515
Règnon, Bannes et Molina. Schanz. 141
Schegg, Das Hohe Lied Salomo's. Himpel. 656
Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. Kober. 496
Schmid, De inspirationis bibliorum vi et ratione. Schanz. 666
Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Rheims. Funk. . . . 336
Strack, Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache. Himpel. 488
Stolz, Homiletik. Linsenmann. 693
Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik. Linsenmann. . 153
Vosen, Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Schanz. 683
Vosen, Der Katholicismus " " " " " Schanz. 683
Wünsche, Lehre der zwölf Apostel. Funk. 159
Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften. Schanz. . . 323

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google